MIDÉO

Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales

31 | 2015 :
Nouvelles lectures du Coran

Histoire et géographie sacrées dans le Coran

L’exemple de Sodome

Geneviève Gobillot

p. 1-54

Résumés

Français English العربية

En dépit des apparences, le Coran recèle un nombre considérable d’informations inédites sur la Sodome biblique. Son apport est essentiellement de deux ordres : tout d’abord une édification spirituelle qui signale la cité du peuple de Loth comme un exemple représentatif de toutes les fois où Dieu a corrigé, corrige ou corrigera une communauté qui s’est livrée au mal sans aucune retenue, ensuite une « leçon d’histoire sacrée » qui invite à comprendre qu’il n’y a pas de dichotomie entre la réalité immanente et la Vérité divine. Dans cette perspective le texte coranique se fonde sur un certain nombre de *realia,* en principe vérifiables par ses lecteurs, qui portent d’une part sur les causes physiques de la disparition de « la cité » : tremblement de terre et éruption volcanique, d’autre part sur la localisation précise de son emplacement entre Via Nova Traiana et chemin caravanier de la Mer Morte.

In spite of appearances, the Qurʾān brings a lot of new information about the biblical town of Sodom. Its contribution concerns two essential points: first of all a spiritual instruction showing the city of the people of Loth as a representative example of all the times God has corrected, corrects and will correct a community which devoted itself completely to evil, then a lesson of “sacred history” which invites understanding that there is no dichotomy between the immanent reality and divine Truth. From this point of view, the text of the Qurʾān is based on a certain number of *realia*, theoretically verifiable by its readers, concerning firstly the physical causes of the disappearance of “the city”: an earthquake and a volcanic eruption, secondly its precise localization between the Via Nova Traiana and the caravan road of the dead sea.

على الرغم ممّا هو ظاهر، فالقرآن يحتوي على قدر هائل من المعلومات غير المشهورة عن مدينة سدوم الكتابيّة. مساهمته في الأساس تقوم على جانبين: قبل كلّ شيء التنوير الروحيّ الذي يشير إلى مدينة قوم لوط على أنّها نموذج يمثّل كلّ الأوقات الّتي قد أصلح، يُصلح أو سوف يُصلح الله أمّة ما، أمة قد سلّمت نفسها للشرّ مطلقا، كما أنّها تعدّ » درسا مقدّسا من التاريخ « الذي يدعو إلى الفهم أنّه لا يوجد انفصال بين الواقع الدنيويّ وبين الحقيقة الإلهيّة.
انطلاقا من وجهة النظر هذه، يرتكز النصّ القرآنيّ على عدد معيّن من الحقائق الملموسة، من خلالها يمكن للقارئ التحقّق منها، والّتي تستند، من جهة، على الأسباب الطبيعيّة لاختفاء » المدينة « مثل زلزال أرضيّ وانفجار بركانيّ، ومن جهة أخرى تستند على وضعها في موقع محدّد بين طريق ترايانس الجديد وطريق قوافل البحر الميّت.

Entrées d'index

Mots-clés : Coran, Sodome
Keywords : Qurʾan, Sodom

Texte intégral

La valeur des vestiges antiques

1 Pas plus que celui de Gomorrhe, le nom biblique de Sodome ne figure dans le Coran. Il y est le plus souvent remplacé par deux expressions : « Le peuple de Loth » (*qawm Lūṭ*), qui rappelle que le neveu d'Abraham lui avait été envoyé par Dieu pour l'avertir, et « la cité » (*al-qarya*), qui figure l'exemplarité de sa destruction en tant que lieu de corruption invétérée[1]. Elle est aussi, plus rarement, appelée « la ville » (*almadīna*), lorsqu'il s'agit de rendre compte de son état de rébellion à la veille de la catastrophe qui l'a anéantie[2].

2 En utilisant la méthode de lecture induite par la principale information que le texte coranique donne sur lui-même, à savoir la perfection qui a été le centre des théories relatives à son inimitabilité (*iʿǧāz*)[3], nous aborderons ici en premier lieu la situation du peuple de Loth dans le cadre du principe général des corrections divines infligées au cours du temps. Il sera ensuite plus aisé de se pencher sur le traitement coranique des données vétérotestamentaires relatives à l'histoire et à la situation géographique de « la cité » disparue, dont la localisation pose encore de nos jours problème aux archéologues convaincus de l'existence d'un fondement réel aux récits de l'Écriture.

3 Leur position, opposée à celle des spécialistes qui pensent que les données bibliques relèvent exclusivement de la légende, des mythes et des symboles, est en revanche tout à fait conforme au point de vue exprimé dans le Coran. En effet, ce dernier ne se limite pas à des commentaires qui présupposent l'authenticité de nombreux récits de l'Ancien Testament[4]. Il les assortit en général de précisions qui revêtent la forme de témoignages de minutieuses observations de terrain. Parfois exposées dans un seul passage, ces données se trouvent plus souvent dispersées sur l'ensemble du texte, ce qui est le cas pour Sodome. Elles doivent alors être rassemblées en vue d'accéder à une information complète.

4 Cette vision des choses n'a rien de commun avec la conception du « miracle scientifique du Coran » sur lequel s'est extasié, entre autres, un auteur comme Maurice Bucaille[5]. Il s'agit d'une démarche correspondant à l'une des acceptions du défi de la perfection inégalable qu'il revendique, en l'occurrence la possibilité offerte à ses lecteurs de vérifier par eux-mêmes l'exactitude des données qu'il présente. Dans cette perspective, il les invite, au verset (27, 69), à se rendre sur place pour examiner *de visu* les vestiges de communautés disparues, afin d'en tirer une leçon : « Dis : Parcourez la terre et considérez quelle a été la fin des criminels (*muǧrimīn*)[6]. »

5 Pour ce qui concerne « la cité », il fait preuve d'une précision toute particulière en mentionnant le fait que des visiteurs se rendaient à l'époque sur son emplacement : « Ils sont allés voir "la cité" (*al-qarya*) sur laquelle est tombée la pluie de l'abaissement. Ne l'ont-ils pas vue de leurs propres yeux ? En dépit de cela, ils n'espèrent pas un retour à la vie » (25, 40). Allant dans le même sens, le verset (54, 40) insiste sur la fonction éducative posthume de la destruction du peuple de Loth : « Oui, nous avons facilité la compréhension du Coran en vue du rappel (*ḏikr*). Y-a-t-il quelqu'un pour se souvenir [du châtiment du peuple de Loth évoqué dans les versets 32 à 39][7] ? »

6 Dans la mesure où le contexte de ces versets exclut qu'il puisse s'agir de simples effets de style ou de déclarations purement rhétoriques, il incombe aux lecteurs que nous sommes d'interroger le texte sur ces deux points, qui se recoupent et se complètent mutuellement : l'exemplarité des corrections divines et la possibilité d'en observer les témoignages.

Les corrections divines et leurs significations dans le Coran

7 Le peuple de Loth est cité dans presque toutes les « listes » de communautés ayant subi le « grand châtiment » divin (*ʿaḏāb*) dans lesquelles se côtoient des peuples arabes, comme les ʿĀd et les Ṯamūd, et des populations mentionnées dans la Bible, comme les Madianites et les Gens de Pharaon[8].

8 On constate par ailleurs que les récits du Coran, tout en rappelant le contenu global de nombreux épisodes bibliques, leur font subir un certain nombre de modifications plus ou moins importantes, que les spécialistes ont expliquées au moyen de diverses hypothèses, souvent contradictoires. L'une d'entre elles semble cependant avoir commencé depuis quelques années à susciter un consensus. Il s'agit de l'idée que l'on se trouve devant un procédé volontaire, visant à rectifier ou à préciser certains détails de l'Écriture dans le but d'en améliorer la lecture, non seulement du point de vue de la clarté et de l'exactitude, mais aussi de celui de l'efficacité pédagogique[9].

9 Concernant le cas des peuples corrigés par Dieu, la démarche du Coran consiste à regrouper tous les événements de la même catégorie en une synthèse permettant de rendre compte de manière précise des modalités de la justice divine. Les versets 75 et 76 de la sourate 23, en particulier, soulignent la différence entre deux degrés de rétributions terrestres (*ḍurr* : préjudice et *ʿaḏāb* : grand châtiment) et les distingue ensuite du « châtiment terrible » de l'autre monde (*ʿaḏāb šadīd*) : « Si nous leur faisons miséricorde en écartant d'eux [les Arabes auxquels s'adresse le Messager coranique] le préjudice (*ḍurr*) qui leur était destiné, ils continuent à marcher aveuglément dans leur rébellion (76). Nous leur avons même fait goûter le grand châtiment (*ʿaḏāb*), mais ils ne sont pas revenus à leur Seigneur et ne se sont pas humiliés (77). Ils ne le feront que lorsque nous aurons ouvert pour eux la porte du châtiment terrible [de l'Enfer] (*ʿaḏāb šadīd*), alors ils seront désespérés. »

10 Ce passage fait donc état d'une échelle des châtiments divins, classés par ordre croissant de gravité. De fait, si l'on examine tous les cas dans lesquels il est question de *ḍurr*, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une sorte de « moindre correction ici-bas » au cours de laquelle les hommes se trouvent soumis à des épreuves plus ou moins douloureuses. Ils doivent faire face à des difficultés temporaires ou à des changements de situation qui leur servent d'avertissement, sans toutefois entraîner leur disparition, comme en témoigne le verset (6, 42) : « Nous avons adressé avant toi des envoyés à diverses communautés, puis nous les avons frappées par des violences humaines (*baʾsāʾ*) et des préjudices naturels (*ḍarrāʾ*). Peut-être vont-ils s'humilier [ceux à qui tu es envoyé : les Arabes]. »

11 Allant dans le même sens, le passage (10, 106-107) invite, à travers une réflexion sur le préjudice causé par Dieu, à s'élever du niveau de l'existence terrestre à celui de la vie future, qui ne peut être espérée que si l'on a reçu le pardon divin : « (106) N'invoque pas, en dehors de Dieu, ce [les idoles] qui ne te cause ni utilité, ni préjudice. Si tu agissais ainsi, tu serais au nombre des injustes. (107) Si (sous-entendu : par contre) Dieu t'atteint par un préjudice *(ḍurr)*, nul ne l'écartera de toi, sauf lui. S'il veut pour toi un bien *(ḫayr)*, pas d'obstacle à sa faveur. Il atteint par lui [le bien] qui il veut parmi ses serviteurs. Il est celui qui pardonne, il est miséricordieux. »

12 Cet extrait contient trois sujets de méditation qui se complètent mutuellement.

- Le premier porte sur la différence entre le vrai Dieu et les idoles. Il invite à comprendre qu'il ne suffit pas, pour être dans la voie de la Vérité, de constater l'impuissance des fausses divinités et d'abandonner leur culte. Il faut encore comprendre que seul l'unique Dieu vivant est en mesure de distribuer aux hommes utilité et préjudice, et que son pouvoir ne connaît que les limites qu'Il fixe lui-même. Une telle prise de conscience implique la reconnaissance du fait que nul ne peut se substituer à Lui en prétendant décerner en Son nom châtiments et faveurs.
- Le deuxième est l'expression du fait que si Dieu a décrété un préjudice, Lui seul peut, s'Il le veut, l'écarter de son destinataire, comme dans le cas des

> Arabes, mentionné en (23, 75). En revanche, pour ce qui concerne le bienfait *(ḫayr)*, nul, absolument, y compris lui-même, ne s'opposera à ce qu'il parvienne à son bénéficiaire : « Pas d'obstacle à sa faveur (*lā rādda li-faḍlihi*) », détermination que corrobore la fin du verset : « Il est celui qui pardonne, il est miséricordieux » qui rappelle qu'il est de son essence de prodiguer pardon et miséricorde.

Cette formulation est particulièrement éclairante au sujet de la notion de *qaḍāʾ wa-qadar* (décret divin et prédestination) très tôt déduite par les théologiens musulmans de certains passages coraniques[10]. Elle invite à réaliser que Dieu est, dans l'exercice de sa providence miséricordieuse, le seul maître du destin au sens où il peut tout aussi bien modifier ce qu'il a décrété, lorsqu'il s'agit d'une cause de souffrance pour ses créatures, que décider qu'il n'y changera jamais rien, lorsqu'il s'agit d'une cause de bonheur pour elles. En d'autres termes, la seule situation qui leur est prédestinée sans revirement possible est la jouissance des bienfaits divins. Ainsi, son Décret, tout en étant l'expression de sa Volonté impérative, que nul n'est en droit de remettre en cause, revêt en toutes circonstances la forme la plus favorable qui puisse être envisagée pour les hommes, comme l'avaient compris les muʿtazilites[11].

- Le troisième sujet de réflexion porte sur les rapports entre le préjudice (*ḍurr*) et le bienfait (*ḫayr*) divins.

Le bienfait des préjudices

13 Le *ḍurr* causé par Dieu a dans le Coran une fonction mentionnée de façon récurrente, qui est de provoquer par le biais du repentir un « retour » des humains vers Lui. Comme le rappelle le verset (10, 12) : « Lorsque le préjudice (*ḍurr*) atteint l'homme ; couché sur le côté, assis ou debout, il nous invoque. Mais lorsque nous écartons de lui ce préjudice, il passe comme s'il ne Nous avait pas appelé au moment où le préjudice le touchait[12]. » Il a donc, à travers la crainte qu'il suscite, une fonction bénéfique, potentiellement favorable à l'accès à la vie future. En d'autres termes, il s'agit d'une épreuve terrestre visant à éviter à ceux qui la subissent une souffrance beaucoup plus redoutable, d'abord ici-bas le grand châtiment, puis dans l'au-delà le châtiment terrible. C'est le cas des malheurs envoyés à Job pour éprouver sa foi en la Miséricorde divine : (21, 83) « Et Job implora son Seigneur ; Oui, le préjudice *(ḍurr)* m'a touché et [en dépit de cela] Tu [le Seigneur] es le plus miséricordieux de ceux qui font miséricorde. »

14 Le *ḍurr* est donc un préjudice limité, causé par Dieu en tant que Seigneur, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un processus que le Créateur conditionne volontairement à son rapport aux créatures, avant tout dans un but pédagogique, pour obtenir un changement de comportement des hommes, en vue de leur propre bien. Il s'agit en général d'un revers naturel ou qui peut passer pour tel, comme, dans la situation de Job, la perte de récoltes, de richesses ou même de membres de la famille.

15 Mais le préjudice peut aussi prendre une forme particulière, qui correspond à l'appellation de (*baʾs*). Le *baʾs* est clairement différencié du *ḍurr* tout en lui étant associé dans des versets qui les citent côte à côte. (6, 42) « Nous avons envoyé avant toi des prophètes à des communautés, puis nous avons frappé celles-ci de *baʾs* et de *ḍurr*. Peut-être s'humilieront-elles » et (2, 177) :« Ceux qui sont patients dans les *baʾsāʾ* et dans les *ḍarrāʾ*, voici ceux qui sont justes. »

16 Or l'étude de ce terme à travers ses diverses occurrences permet de conclure qu'il désigne des souffrances infligées par des hommes que Dieu utilise sans qu'ils en aient conscience, pour éprouver leurs semblables.

17 Un tel *baʾs* peut prendre des dimensions considérables qui le propulsent au niveau d'un « grand châtiment » (*ʿaḏāb*). Il est alors désigné comme *baʾs šadīd,* force de nuisance terrible qui correspond à des massacres causés par des gens qui se sont dépouillés eux-mêmes de toute compassion : (27, 33) « Elle [la reine de Saba] dit : Ô vous les membres du conseil, répondez-moi au sujet de cette affaire [la lettre de Salomon]. Je ne déciderai rien dont vous ne soyez témoins. » Ils dirent : « Nous

sommes détenteurs d'une puissance et d'une force de nuisance terrible. »Ces hommes, qui ont abandonné le vrai culte divin, se décrivent eux-mêmes comme des « machines de guerre » dans la mesure où ils décident, en s'abandonnant à leurs instincts les plus violents, de faire usage, comme le rappelle le verset (57, 25), de la force destructrice qui est dans le fer[13], c'est-à-dire des armes. Le contenu du *baʾs šadīd* est explicité dans le verset (17, 5), qui fait état des « serviteurs » envoyés par Dieu pour détruire deux fois de suite Jérusalem, afin d'éprouver les Fils d'Israël : « Lorsque l'accomplissement de la première de ces deux promesses est venu, nous avons envoyé contre vous certains de nos serviteurs dotés d'une force de nuisance terrible *(baʾs šadīd).* »

18 Ces partis belliqueux sont tous décrits par le Coran comme des sectaires déchaînés : (6, 65) « Dis : Il a le pouvoir de susciter contre vous un grand châtiment venu d'au-dessus de vous ou bien de dessous vos pieds ou bien de vous diviser en groupes sectaires pour faire en sorte que les uns goûtent le préjudice [*baʾs,* causé par la violence] des autres. » Tous ces tueurs sont des pillards mécréants, comme les Philistins (17, 5) ou encore Gog et Magog (48, 16) qui se manifesteront à la fin des temps.

19 N'oublions pas qu'un concept analogue était répandu à l'époque chez les théologiens chrétiens, comme en témoigne le fait que l'occupation musulmane armée a été considérée à ses débuts par plusieurs d'entre eux comme un châtiment divin destiné au monde chrétien pour lui faire prendre conscience de ses fautes et de son indignité[14]. Il en était de même depuis l'Antiquité pour les catastrophes naturelles[15]. La particularité du Coran est d'insister sur l'intention divine bienveillante qui préside en réalité à toutes ces épreuves, dans un esprit comparable à celui de la Torah, qui présente les tribulations du peuple hébreu comme une faveur de Yahvé en vue de le replacer en permanence sur la voie droite[16].

20 La manifestation de la bienfaisance divine par une compensation décuplée (*ḫayr)* des pertes subies, apporte un éclairage très précis sur ce point, comme en témoigne le verset (68, 32), qui met en scène des hommes touchés par un préjudice : la destruction de leur jardin en raison de leur égoïsme et de leur orgueil. Ils réalisent que ce malheur pourrait leur apporter au bout du compte un bienfait beaucoup plus précieux : « Il se peut que notre Seigneur nous donne en échange quelque chose de meilleur que lui (ce jardin détruit) (*ʿasā rabbunā an yubaddilanā ḫayran minhā).* »

Grand châtiment et miséricorde divine

21 Lorsque des cités et des peuples révoltés n'ont pas su tirer parti de l'avertissement propice que constituaient pour eux les préjudices, ils sont alors menacés de la deuxième catégorie de corrections divines, le « grand châtiment » (*ʿaḏāb*). Celui-ci se solde le plus souvent par une destruction de métropoles[17] accompagnée de la disparition de populations entières, comme cela s'est produit pour le peuple de Loth.

22 Dans presque toutes les situations présentées par le Coran, ce châtiment consiste en une catastrophe naturelle dont ne réchappent que les quelques justes qui se trouvaient encore présents avant le déclenchement du cataclysme. Pour ce qui est de la destruction par la guerre (*baʾs šadīd),* jusqu'à présent Dieu l'a toujours désamorcée, s'opposant ainsi aux conséquences directes de la corruption des hommes : « Chaque fois qu'ils allument un feu pour la guerre, Dieu l'éteint[18] » (5, 64).

23 Le grand châtiment correspond dans tous les cas à des fautes réitérées, dont les auteurs se sont entêtés en dépit de nombreux avertissements, comme le précise le verset (26, 208) : « Nous n'avons détruit aucune cité qui n'ait entendu des avertisseurs et un rappel. Nous ne sommes pas au nombre des injustes. » Ce rappel vise de façon générale le refus, volontaire, catégorique et brutal, de tout ce qui concerne la révélation divine et la vie future. L'affirmation de la mécréance va en effet de pair avec des manifestations violentes, haineuses et le plus souvent criminelles à l'encontre de tous les êtres vivants[19] et finalement avec le projet d'assassiner les prophètes et les messagers[20].

24 Le peuple de Loth avait reçu, comme tous les autres, son avertissement (54, 36) : « Loth les avait prévenus de nos représailles, mais ils avaient discuté ses avertissements » et il l'avait rejeté (54, 32 : « Le peuple de Loth a traité les avertissements de mensonges. » C'est à ce titre qu'il figure dans la liste des communautés disparues : « Le peuple de Noé, les ʿĀd, Pharaon aux obélisques, les Ṯamūd[21], le peuple de Loth, les hommes d'al-Ayka, avaient crié au mensonge avant eux (les Arabes contemporains du Messager) » (38, 12) auxquels s'ajoutent les Compagnons de l'éléphant (*aṣḥāb al-fīl*) (105, 15), les Hommes du puits (*aṣḥāb al-rass*) (25, 38 ; 50, 12), le peuple d'Abraham (9, 70), le peuple de Tubbaʿ (44, 37 ; 50, 14), le peuple de Madian (7, 85 ; 11, 84 ; 94, 95), les habitants de Ḥigˇr (la pierre) (*aṣḥāb al-Ḥigˇr*)[22] » (15, 80), et enfin, le personnage de Coré (28, 81).

25 Pourtant le passage (10, 106-109) invite, on vient de le voir, à comprendre que, même dans le cas de ces grands châtiments, les malheurs terrestres ont toujours pour but de permettre aux hommes d'échapper à la calamité de l'Enfer, qui est encore bien plus terrible. Il faut donc aussi les considérer, au-delà des apparences, comme l'un des nombreux exemples de la Miséricorde de Dieu, déterminant et gouvernant la mise en œuvre de sa Justice, comme le confirme le verset (9, 70): « L'histoire de ceux qui vécurent avant eux ne leur est-elle pas parvenue ? Celle du peuple de Noé, des ʿĀd, des Ṯamūd, celle du peuple d'Abraham, des hommes de Madian et des cités renversées ? Leurs messagers leur avaient apporté des preuves incontestables, Dieu ne voulait pas les léser, mais ils se sont fait tort à eux-mêmes. » Le Coran montre en effet, à travers plusieurs exemples, comme celui du peuple de Jonas (10, 98) que le repentir est possible jusqu'au dernier instant pour tout homme, à condition qu'il ait eu auparavant une certaine reconnaissance de Dieu.

26 Enfin, dans la perspective de ce souci divin d'édification et d'éducation – puisque la destruction de ces cités a aussi et peut-être surtout pour but de servir d'exemple à la postérité – on notera que pour le peuple de Loth, comme pour toutes les autres cités et les hôtes de l'Enfer, le châtiment revêt une forme qui correspond précisément au mal commis par les hommes[23]. Cette disposition fait partie intégrante des modalités d'application du grand châtiment de Sodome, ainsi que de toutes les cités dont les habitants se sont laissé aller à des passions qui les ont conduits à des extrémités intolérables.

L'exemplarité de « la Cité » du peuple de Loth

27 Au début de la sourate Yā-Sīn (36), Dieu est présenté comme adressant aux Arabes, par la voix du Messager coranique, une parabole qui vise à les faire réfléchir à leur situation. Il s'agit de l'histoire des habitants de « la cité » (*aṣḥāb al-qarya*) (36, 13). L'expression permet de comprendre qu'il s'agit de la cité du peuple de Loth, donnée comme exemple par le Coran qui, en conformité avec la polysémie de la langue du sanctuaire, attribue le nom de *qarya* à deux types de localités. Le premier englobe les cités vivantes qui ne se montrent ni fermées ni hostiles *a priori,* aux signes divins[24], le second, les cités qui se sont révoltées par le passé et qui, comme « la cité » du verset (25, 40), ont été définitivement anéanties. Elles ont pour point commun de ne pas s'opposer de façon « actuelle » à la révélation, bien que leurs situations soient radicalement différentes. Les premières sont des cités en pleine activité qui ne manifestent aucune hostilité à l'encontre de la foi. Les secondes, à travers leur destruction, servent de moyen d'édification au service de cette même foi, au sens où elles offrent un exemple tangible des châtiments qui s'abattent ici-bas sur les injustes. En revanche, le terme *madīna* désigne une ville dont le Coran veut mettre en évidence l'actualité de la perversion, comme c'est le cas pour la localité d'Égypte évoquée au verset (28, 20) mais aussi pour Sodome elle-même, lorsqu'il est question de la période qui a immédiatement précédé sa destruction, comme par exemple en (11, 74-83).

28 Elle devient ensuite « la cité » anéantie, exemple des métropoles en ruines, destinées à rester dépeuplées jusqu'à la fin des temps, conformément à la description de *Jérémie* 49, 18 : « Comme Sodome (Çédom) et Gomorrhe et les villes voisines, qui furent détruites, dit l'Éternel, Il ne sera plus habité, Il ne sera le séjour d'aucun homme »,

confirmée par les versets coraniques (21, 95-96) : » (95) Il est interdit aux habitants d'une cité détruite par Nous d'y revenir (96) avant que Gog et Magog ne soient déchaînés […]. »

29 C'est pourquoi le Messager menace les Arabes d'avoir à subir le même sort au cas où ils rejetteraient la dernière révélation qui leur est adressée.

30 Voici l'histoire qu'il leur raconte pour les édifier : Dieu adresse d'abord « la cité » deux avertisseurs que ses habitants traitent de menteurs, puis un troisième. Tous trois se présentent comme des *mursalūn* (36, 14), c'est-à-dire des envoyés dont le Messager coranique fait partie. Le Coran décrit ainsi sa relation avec son peuple (36, 3-6) : « Tu fais certes partie des envoyés, sur une voie droite et par une révélation du Glorieux Miséricordieux, pour avertir *(li-tunḏira)* un peuple dont les Pères n'ont pas été avertis en raison de leur désintérêt (*fa-hum ġāfilūn)*[25]. »

31 Cette formulation confirme qu'il s'agit des Arabes, dont les ancêtres ont ignoré volontairement les envoyés de Dieu. On reconnaît sans difficulté dans les deux premiers Hūd et Ṣāliḥ, missionnés respectivement auprès des communautés des ʿĀd et des Ṯamūd. À leur suite, le Messager coranique est introduit dans la parabole sous l'identité du troisième personnage envoyé par Dieu « en renfort » (*ʿazzaznā bi-ṯāliṯin*).

32 Le récit exemplaire sur « la cité » se poursuit ainsi : « Tous les trois dirent : "Oui, nous sommes envoyés vers vous." Ces gens dirent alors : "Vous n'êtes que des mortels [*bašar :* littéralement : des êtres de forme humaine] comme nous. Le Miséricordieux n'a rien révélé et vous ne faites que mentir !". »

33 Les Arabes contemporains de la révélation coranique, identifiés aux habitants de la cité incrédule, se trouvent donc placés, par le biais du récit, devant le cas de figure selon lequel ils risquent de rejeter le troisième envoyé que le Miséricordieux (al-Raḥmān) leur a adressé pour leur faire parvenir la révélation « qui touche au but par sa clarté » (*al-balāġ al-mubīn*). Le choix du nom divin al-Raḥmān confirme que la scène décrite par le Coran se passe en territoire arabe, sur une grande partie duquel Dieu, depuis l'époque des Ḥimyar, était connu sous ce nom[26]. Il insiste en même temps sur le fait qu'en dépit de sa sévérité apparente, il est avant tout, pour ses créatures, « le Miséricordieux » prodigue de ses bienfaits.

34 Il rappelle par ailleurs, dans les versets (23, 75-76), à quel point les Arabes sont « coriaces ». Ils ont résisté à toutes les formes d'avertissements et de châtiments divins, puisqu'ils ont ignoré aussi bien le grand châtiment (*ʿaḏāb*) que le simple préjudice (*ḍurr*). Dans la mesure où il est clair, ici, que le messager coranique est le troisième et dernier avertisseur à leur être envoyé, il faut en déduire que cette allusion au « grand châtiment » correspond aux événements qui ont suivi respectivement le rejet des deux premiers envoyés : la disparition des ʿĀd, puis celle des Ṯamūd, anciens peuples Arabes.

La stèle de Gabriel

35 Il se trouve que la parabole de la cité donnée en contre-exemple aux Arabes dans la sourate Yā-Sīn rappelle par certains détails un récit écrit à l'encre noire sur une stèle découverte près de la Mer Morte, dans la Péninsule du Lisān, qui a été intitulé par les spécialistes *la vision de Gabriel*[27]. Ce texte, dont la datation paléographique a été évaluée au début du premier siècle de notre ère, fait allusion à l'envoi de trois prophètes (saints d'éternité ou encore « bergers ») ou de trois anges à Ephraïm/Israël dans un contexte eschatologique qui évoque un combat contre les forces du mal, d'une durée de trois jours.

36 Il s'agit d'un corpus trop lacunaire pour que l'on puisse aller au-delà de quelques rapprochements avec des thèmes scripturaires. Néanmoins, D. Hamidović estime pertinent de rappeler dans ce cadre qu'une incantation araméenne rédigée par des juifs babyloniens et découverte en Irak, fait de Gabriel et de Michel, mentionnés sur la stèle, deux anges envoyés par YHWH des armées afin de détruire Sodome et Gomorrhe[28]. Un rapprochement entre ce texte et la parabole coranique de « la cité », même si leurs points communs peuvent ne relever que d'une pure coïncidence, permet d'éclairer le rapprochement établi entre la destruction de Sodome et celle dont les Arabes sont

menacés. Son thème central est en effet la venue de trois envoyés, comme dans le cas de Sodome : d'abord les deux anges visiteurs d'Abraham, sans doute Gabriel et Michel, ce dernier étant nommément cité dans le *Testament d'Abraham* (V, 1)[29] ensuite le troisième, Loth, dont l'agression qu'il subit de la part des habitants de la ville déclenche la catastrophe. Il permet d'autre part de souligner le fait que le Coran situe dans un contexte eschatologique analogue à celui mentionné sur la stèle de la Mer Morte le dénouement qui attend les Arabes s'ils rejettent le dernier message divin. En d'autres termes, s'ils agissent à l'encontre de l'avertissement de leur troisième envoyé, le Messager coranique, ils connaîtront une fin comparable à celle de Sodome, la différence étant que la leur coïncidera avec la survenue de la fin des temps, évoquée également dans la « vision de Gabriel ». De ce point de vue, la stèle de la Mer Morte pourrait être considérée comme l'un des témoignages d'une tradition très ancienne de rapprochement entre la destruction de Sodome et les bouleversements de la fin des temps que l'on rencontre aussi dans les Évangiles[30], dont elle pourrait d'ailleurs avoir été contemporaine[31]. Le Coran confirme sa position sur ce point par le biais du parallélisme entre les deux cris des versets (36, 29) et (36, 49) : le cri précurseur du châtiment terrestre et le cri précurseur du Jugement dernier, que les mécréants penseront n'être qu'un seul et unique cri.

37 Dans ce cas, il ne restera plus aux Arabes qu'à affronter l'épreuve du Jugement dernier en sachant que la seule possibilité qui leur échoira ce Jour-là sera le châtiment terrible de l'Enfer (*ʿaḏāb šadīd*), devenu pour eux inévitable, puisqu'ils auront repoussé toutes les tentatives de la Miséricorde divine pour les en éloigner.

Le juste qui accourt des extrémités de la ville

38 Les dimensions de cette Miséricorde sont illustrées d'une autre manière dans la parabole de la sourate Yā Sīn, qui se poursuit ainsi : dès que les hommes de Dieu se manifestent, des gens assimilables aux habitants de la cité du peuple de Loth, auxquels sont comparés ici les Arabes contemporains de l'Envoyé, les traitent de menteurs. Ils les menacent même de mort par lapidation (36, 18) : « Ils répondent : “Nous tirons de vous un mauvais présage. Si vous ne cessez pas, nous vous lapiderons et vous subirez de notre part un douloureux châtiment”. » Les envoyés répliquent alors : « Votre sort est entre vos propres mains. Si seulement vous aviez accepté que cela vous soit rappelé ! Mais vous êtes des gens pervers ! » C'est à ce moment-là qu'un homme arrive en courant des extrémités de la ville encore intacte, devenue *madīna* dans le texte, suite à l'expression claire de son rejet des envoyés[32], et exhorte son peuple à croire (36, 20) :« Vint des extrémités de la ville un homme qui courait (*wa-ǧāʾa min aqsā al-madīna raǧulun yasʿā*). »

39 Cette scène est presque identique à celle décrite au verset (28, 20), à une inversion de termes près[33] : « Vint un homme (un résidant) des extrémités de la ville, qui courait. » Or ce dernier était venu informer Moïse qu'il devait quitter la ville d'Égypte où il se trouvait, car il risquait d'être tué : « Ô Moïse ! Les chefs du peuple confèrent à ton sujet pour te tuer. Va-t-en ! C'est un bon conseil. » De même, l'homme de la sourate Yā Sīn s'exprime en faveur des messagers divins (36, 20-21) :« Ô mon peuple, suivez les messagers. Suivez ceux qui ne demandent aucun salaire (*aǧr*) et qui sont bien dirigés. »

40 Ces hommes, qui accourent du plus loin de la ville incrédule (*madīna*), peuvent donc être assimilés à la figure du juste décrit dans *Proverbe* 18, 10 : « Une tour forte : le nom de Yahvé. Le juste y accourt et il est hors d'atteinte. »

41 Il apparaît dans ce cas que la fonction du personnage de la parabole est de rappeler que même dans les villes les plus endurcies résident des justes qui bénéficieront d'une protection divine invincible, ce que confirme le verset (36, 26), en précisant que cet homme est envoyé au Paradis[34].

42 Son entrée en scène permet également de montrer que Dieu ne détruit jamais une ville tant qu'il s'y trouve encore un seul juste. Il lui accorde un délai, comme il le précise au verset (22, 48) : « À combien de cités ai-je accordé un délai alors qu'elles étaient injustes ! Puis je les ai saisies. Le retour se fera vers moi. » Mais après la disparition de

ce dernier juste, la catastrophe qui s'abat sur la ville ne permet à personne d'en réchapper. C'est le sens de la remarque du passage (36, 28-29): « Après lui [ce juste, c'est-à-dire après son départ], nous n'avons fait descendre aucune armée sur son peuple. Nous n'avons rien fait descendre. (29) Il n'y eut qu'un seul Cri et ils furent anéantis. » Dans un cas semblable il n'y a plus d'avertissements, ni de signes avant-coureurs, ni même d'épreuves ou de sanctions visant à corriger. La mort des injustes ne leur vient pas d'une armée, ni d'une pluie de pierres qui permettrait à certains de passer, comme le dit justement l'expression « entre les gouttes ». Un seul cri les abat tous, comme ce fut le cas pour les Ṯamūd, pétrifiés en une poignée de secondes, et les gens de « la cité », terrassés tous ensemble en quelques instants.

43 On constate cependant ici que Dieu se montre bien plus magnanime que dans le passage de la Torah selon lequel il avait promis à Abraham de ne pas détruire Sodome tant qu'il y resterait encore cinquante justes (*Gn* 18, 24), puis avait, sur la requête de ce dernier, abaissé ce nombre à dix (*Gn* 18, 32) :« Je ne détruirai pas à cause des dix. »

44 Le Coran invite ici ses lecteurs à constater que Dieu est en réalité dix fois plus miséricordieux que ne pourrait le laisser croire une lecture superficielle de la Torah, puisqu'en réalité cette dernière témoigne elle-même, à travers les événements concernant Loth, de l'extrême indulgence dont il fait preuve. En effet, selon le Livre de la Genèse, il ne détruit « la cité » qu'après le départ du dernier juste, tout comme le rappelle le passage coranique (29, 31-34) :

> « (31) Quand nos envoyés apportèrent la nouvelle à Abraham en disant : "Oui nous allons anéantir les habitants de cette cité parce qu'ils sont injustes." (32) Il dit : "Mais Loth y habite ! " Ils dirent alors : "Nous savons qu'il s'y trouve." (33) Nous le sauverons lui et sa famille, à l'exception de sa femme qui sera restée en arrière. (34) Nous avons fait tomber sur les gens de cette cité une calamité (*rig ˇzan*) venue du ciel pour les turpitudes qu'ils ont commises. »

45 Le texte coranique complète ici en quelque sorte le *Livre de la Genèse* en présentant une suite de l'argumentation d'Abraham en faveur de Sodome qui s'appuie sur la présence dans cette ville du dernier juste : Loth.

46 Il illustre par ailleurs avec cet exemple son principe théologique selon lequel Dieu n'accepte l'intercession que pour ceux qui la méritent : la sollicitation d'Abraham en faveur de Sodome a été dans ce sens clairement refusée (11, 78) : « Ô Abraham ! Renonce à cela ! L'ordre de ton Seigneur vient sûrement ; un châtiment inéluctable les atteindra. »

La destruction de la cité de Loth

47 Il convient à présent de comparer terme à terme les descriptions que le *Livre de la Genèse* et le Coran donnent respectivement de la disparition de « la cité » :

Genèse	Coran
(18, 20) Et l'Éternel dit : Le cri contre Sodome et Gomorrhe s'est accru, et leur péché est énorme (21) C'est pourquoi je vais descendre, et je verrai s'ils ont agi entièrement selon le bruit venu jusqu'à moi ; et si cela n'est pas, je le saurai.	(15, 73) Le cri (ṣayḥa) les a saisis aux premières lueurs du soleil levant (mušriqīn). (15, 74) Nous l'avons mise (la ville, madīna) sens dessus dessous (ǧaʿalnā ʿāliyahā sāfilahā litt. : Nous avons fait de son dessus son dessous) et nous avons fait pleuvoir sur elle des pierres de siǧǧīl.
(19, 15) Comme l'aube (הַשַּׁחַר *ha-shahar*) pointait, les envoyés pressèrent Loth, en disant : « Debout ! Emmène ta femme et tes deux filles ici présentes, si tu ne veux point périr pour les crimes de cette ville. »	(54, 34) Nous avons déchaîné contre eux un vent violent chargé de projectiles (ḥāṣib) Nous avons épargné la famille de Loth. Nous l'avons sauvée à l'aube (bi-saḥarin).
(16) Comme il tardait, ces hommes le prirent par la main, ainsi que sa femme et ses deux filles, l'Éternel voulant l'épargner ; ils l'emmenèrent et le laissèrent hors de la ville.	(15, 65) Pars de nuit avec ta famille à un moment donné de la nuit (fa-asri bi-ahlika bi-qiṭʿin min al-layli) et suis-les. Que nul d'entre vous ne se retourne. Allez là où on vous

(17) Lorsqu'ils les eurent conduits dehors, l'un d'eux lui dit : « Songe à sauver ta vie ; ne regarde pas en arrière et ne t'arrête pas dans toute cette région ; fuis vers la montagne, de crainte de périr. »	l'ordonnera (wa-amḍū ḥayṯu tuʾmarūn). (66) Nous en avons décrété (wa-qaḍaynā ilayhi ḏālika) ainsi pour le sauver parce que le matin suivant ces gens-là devaient être anéantis jusqu'au dernier (anna dābira haʾulāʾi maqṭūʿun muṣbiḥīna)
(18) Loth leur répondit : « Oh ! Non, mes seigneurs ! (19) Certes, déjà ton serviteur a trouvé grâce à tes yeux et tu m'as accordé une grande faveur en me conservant la vie ; mais moi, je ne saurais fuir jusque sur la montagne, le fléau m'atteindrait auparavant et je mourrais. (20) Vois plutôt, cette ville-ci est assez proche pour que je m'y réfugie et elle est peu importante ; puissé-je donc y fuir, vu son peu d'importance et y avoir la vie sauve ! »	(11, 81) Ils (nos envoyés) dirent : « Ô Loth, nous sommes les messagers de ton Seigneur. Ces gens ne t'atteindront pas. Pars avec ta famille à un moment de la nuit (bi-qiṭʿin min al-layli). Que nul d'entre vous ne regarde en arrière. Ta femme cependant se retournera et sera atteinte par ce qui frappera les autres, dont le rendez-vous (mawʿid) (avec la mort) est fixé au matin (ṣubḥ) et le matin n'est-il pas proche ? »
(21) Il lui répondit : « Eh bien ! Je te favoriserai encore en ceci, en ne bouleversant point la ville dont tu parles. (22) Hâte-toi, cours-y ! Car je ne puis agir que tu n'y sois arrivé. » Voilà pourquoi l'on a appelé cette ville Tsoar « Petite ».	(54, 38) : De bon matin, une correction fermement établie s'abattit sur eux [le peuple de Loth] (wa-laqad ṣabbaḥahum bukratan ʿaḏābun mustaqarrun)
(23) Le soleil avait paru sur la terre, lorsque Loth arriva à Tsoar. (Le soleil était sorti sur la terre) lorsque Loth arriva à Tsoar	(11, 82) Lorsque vint notre Ordre, elle (la ville) a été mise sens dessus-dessous et il a plu sur elle une grande quantité de pierres de siğğīl (ḥiğāratan min siğğīlin manḍūdin) marquées du sceau de ton Seigneur (musawwama ʿinda rabbika).
(24) Yahvé fit pleuvoir sur Sodome et sur Gomohrre du soufre et du feu venant de Yahvé lui-même, du haut des cieux. (25) Et il renversa ces villes et toute la plaine avec tous les habitants des villes et la végétation du sol.	(54, 34) Ils ont été atteints par un vent violent chargé de projectiles (ḥāṣib). (7, 84 ; 25, 40 ; 26, 173 ; 27, 58) Ce fut une pluie (maṭar) terrible et fatale.

48 On peut constater que la coïncidence entre les récits bibliques et coraniques est remarquable pour ce qui est du sens global. Cependant leurs détails présentent plusieurs variantes manifestes.

49 Les premières sont relatives aux moments de la journée où se sont produits, d'un côté le départ de Loth, d'autre part les différentes phases du cataclysme.

Les expressions du temps

50 Le Coran et la Bible s'accordent pour dire que la famille de Loth a été sauvée à l'aube, tous deux utilisant pour ce faire un mot de la même racine : *saḥar* (سحر), et *ha-shahar* (הַשַּׁחַר). Mais en dehors de ce point, on constate plusieurs différences. En effet, le Livre de la Genèse évoque ensuite le moment où Loth et sa famille sont arrivés à Tsoar, la ville où ils ont trouvé refuge. Le texte dit qu'à ce moment-là « le soleil avait paru sur la terre », expression qui signifie que le jour s'était levé, sans que soit précisé le moment exact de la matinée[35].
Traduction en hébreu de « Le soleil avait paru sur la terre » :

הַשֶּׁמֶשׁ, יָצָא עַל-הָאָרֶץ

51 Or, le Coran ne fait aucune allusion précise à cette localité, ni à la montagne où Dieu voulait d'abord envoyer Loth et sa famille, ni au moment où ils sont arrivés en lieu sûr. Il évoque seulement en (15, 65) le fait qu'il leur est dit : « Rendez-vous là où vous avez reçu l'ordre d'aller. »

52 En revanche, il s'étend beaucoup plus longuement sur l'instant de leur départ et sur le moment exact où se sont produites les étapes du cataclysme. Pour ce faire il n'utilise pas moins de cinq expressions différentes. Tout d'abord il dit au verset (11, 81) que Loth est parti « à un moment de la nuit » [*bi-qiṭʿin min al-layli,* litt. : dans une partie de

nuit]. C'est-à-dire, si l'on recoupe ces deux premières informations, que lorsqu'il a quitté la ville, l'aube se préparait à poindre, mais la nuit y régnait encore, situation que Denise Masson a traduite très judicieusement par l'expression « à la fin de la nuit ». L'instant suivant a été celui où il a été considéré comme sauvé : l'aube (*saḥar*), moment où pointe la première lueur du jour. Ensuite s'est manifesté le cri précurseur du cataclysme, « lorsque le soleil a lancé ses premiers rayons » (*wa hum mušriqīn*), description qui pourrait correspondre à l'aurore. Puis le désastre a commencé « de bon matin » (*ṣabbaḥahum bukratan*), c'est-à-dire juste après le lever du jour. Enfin, c'est au cours de son déroulement, « dans la matinée » (*ṣubḥ*), que tous sont morts, y compris la femme de Loth qui s'était « retournée », au sens où elle a en quelque sorte « changé d'avis ». C'est pourquoi elle s'est attardée dans la ville et a subi le châtiment avec tous ceux qui y étaient restés.

53 La question qui se pose tout naturellement en pareil cas est la raison pour laquelle le Coran fractionne de façon si minutieuse une suite d'instants relativement brefs.

54 Pour tenter de comprendre les raisons de cette abondance de précisions à propos d'une question totalement invérifiable, ce qui invite à comprendre que son intérêt pédagogique se situe sur un autre plan, seules les analogies verbales peuvent apporter des précisions correspondant aux intentions du texte.

55 *Saḥar* est, on l'a vu, un hapax qui trouve sa correspondance seulement dans le texte biblique. En revanche *mušriqīn* figure dans la sourate 26, au verset 60, dans une situation comparable avec celle de Loth. Il s'agit des Gens de Pharaon qui ont poursuivi à l'aurore, (26, 60) « alors que les premiers rayons du soleil les atteignaient » (*fa-atbaʿūhum mušriqīn*) les Hébreux qui avaient quitté l'Égypte de nuit (26, 52) « Pars (Moïse) de nuit avec mes serviteurs (*asri bi-ʿibādī*) ». Une autre analogie verbale rassemble ces deux thèmes. Il s'agit de l'impératif « *asri* » que l'on retrouve au verset (15, 65) dans lequel Dieu donne à Loth l'ordre suivant : *asri bi-ahlika bi-qiṭʿin min al-layli* : « Pars avec ta famille de nuit, à la fin de la nuit. » À ces rapprochements entre les deux scènes, il faut ajouter celui des justes accourus des extrémités des villes en question.

56 Le départ des Gens de Pharaon est donc assimilé au cri, c'est-à-dire au danger de mort qui a atteint la cité, mais n'a pas affecté Loth, ni sa famille, de même que les Hébreux n'ont pas été rattrapés par l'armée égyptienne. Ce rapprochement donne une indication sur l'endroit mystérieux où se rendent Loth et les siens sur ordre de Dieu. Il s'agit d'un lieu analogue à la terre promise, qui elle-même constitue dans le Coran une allégorie du Jardin d'éternité[36], comme le confirme le verset (36, 26) qui précise que Dieu a envoyé le dernier juste de « la cité » au Paradis.

57 Tout ceci confirme que le destin de Sodome, comme semble y inviter la stèle de Gabriel, recèle un enseignement relatif à ce qui se produira lors de la résurrection, lorsque les élus se dirigeront vers le monde futur désigné par l'expression « Là où ils auront reçu l'ordre d'aller », tandis que les injustes et ceux qui se seront « retournés » subiront le châtiment fatal du feu. En effet, par analogie verbale, la forme conjuguée *tu'marūn,* qui figure au verset (2, 68), confirme ce point, puisqu'il s'agit de l'ordre donné aux Hébreux de sacrifier une vache rousse qui doit servir à purifier de la corruption du contact avec un mort, c'est-à-dire, d'un point de vue symbolique, à s'affranchir de l'atteinte de la mort, ce qui est la situation même de Loth et de sa famille, mais aussi des Hébreux sortis d'Égypte. Il s'agit donc, en d'autres termes, de l'ordre donné par Dieu de se diriger vers la vie éternelle, au Paradis, ce qui n'exclut pas que, considérée à un autre niveau, cette expression recouvre une allusion à Tsoar.

58 On comprend mieux, grâce à une telle mise en situation, la raison de la surabondance terminologique du Coran au sujet de l'évaluation du temps liée à la situation du soleil. Elle permet d'attirer l'attention du lecteur sur le fait que, pour être sauvé, il faut « partir de nuit » comme Moïse avec les Hébreux et Loth avec sa famille parce que, dès que le jour se lèvera, en d'autres termes dès le premier instant du Jour du retour à la vie pour le Jugement, la séparation entre les élus et les damnés deviendra infranchissable.

59 « Partir de nuit », c'est donc selon la leçon apportée ici par le Coran, se diriger vers Dieu alors que l'on est encore dans l'obscurité du monde des apparences, qui nécessite que l'on se fonde uniquement sur la foi et sur la confiance que l'on place en Lui et accepter d'être guidé, comme l'ont été les Hébreux par la colonne de lumière (*Exode* 13,

21) sans jamais se « retourner », ce qui signifie ici : sans changer d'avis. En effet, dès que le premier rayon de soleil poindra, il sera trop tard pour ceux qui seront restés sur place, comme les habitants de Sodome dans leur ville et les Égyptiens submergés par le flot en furie. Il va de soi que dans un tel contexte la nuit renvoie à un temps abstrait et allégorique, qui représente la vie de ce bas-monde au cours de laquelle il est décisif de commencer à s'avancer vers Dieu.

60 Le procédé tout à fait particulier de la fragmentation subtile du temps correspond à l'enseignement allusif du Coran, qui se fonde pour cela sur les données bibliques en soulignant un certain nombre de détails pour les mettre en évidence, comme ici, le fait que, même si la nuit dans laquelle se trouvent les hommes, c'est-à-dire leur vie présente, est extrêmement près du point du jour – jour de la fin de sa vie pour chaque individu, Jour de la fin de la terre pour l'humanité dans son ensemble – il importe qu'ils tirent parti de ce temps infime pour « se mettre en marche vers Dieu » comme Loth, avant qu'il ne soit trop tard.

61 C'est aussi en ce sens qu'il faut comprendre, comme le rapportent les versets (36, 29) et (36, 49), le fait que les injustes confondront à leur réveil le cri précurseur du châtiment terrestre qui les aura emportés et le cri précurseur du Jugement dernier, qu'ils penseront n'être qu'un seul et unique cri, les éveillant au matin. Ils confondront, en raison de leur mécréance, lever du soleil en ce bas-monde et matin de ce jour spécial qu'est le Jour de la Résurrection. C'est pourquoi ils demanderont, persuadés qu'il n'y a de vie qu'en ce bas monde, « Qui donc nous a arrachés à nos lits » ? (36, 52). En réalité il y aura eu deux cris, mais ils seront dans l'incapacité de le percevoir. Ce Jour-là, la notion de matin (*ṣubḥ*) n'aura de signification matérielle qu'aux yeux « aveuglés » de ces gens (54, 37) : « Nous avons frappé leurs yeux de cécité » qui, ayant toujours refusé la résurrection, se croiront encore dans le monde d'ici-bas, tandis que le monde futur sera déjà advenu pour ceux qui auront cru. Les incrédules resteront alors captifs, en raison de leur disposition d'esprit, d'une création d'ores et déjà anéantie, à l'image de « la cité » de Loth.

62 Enfin l'expression « *al-ṣubḥ biqarīb* » du verset (11, 81), rappelle à Loth que le matin, instant du déploiement du cataclysme, est proche. C'est-à-dire ici que les Madian, mais aussi les Arabes interpellés par la parabole de « la cité » et, au-delà d'eux l'humanité tout entière doivent avoir conscience que « Sodome est proche » au sens où leur propre fin est proche. Cependant ce rappel inclut le fait que la fin est en même temps un recommencement, puisque le salut des justes, comme le tourment des injustes, débute à l'aube du Jour de la Résurrection. C'est ce que permet de comprendre l'analogie verbale portant sur le terme *mawʿid,* le verset (11, 81) faisant allusion au rendez-vous des gens de « la cité » avec le cataclysme, tandis que le même terme évoque au verset (15, 43) le feu de la Géhenne comme rendez-vous des égarés le Jour du Jugement.

63 Tout en adossant son enseignement métaphysique à des données correspondant à des réalités du domaine du vécu, le Coran invite à admettre que dans les récits sacrés, à commencer par le récit biblique lui-même, la symbolique voulue et suscitée par Dieu dans un but pédagogique, soit utilise le cours naturel des événements, soit l'infléchit lorsque cela s'avère nécessaire. Dans ce cas, les conditions « réelles » des catastrophes naturelles qu'il évoque doivent être appréhendées avant tout en tant que support d'exécution du plan divin[37]. Le lecteur est donc invité à comprendre qu'il est exclu de penser qu'une « loi de nature » a pu régir l'apparition matinale des tremblements de terre évoqués ci-dessus[38]. Le moment du déclenchement spontané de ce type de phénomènes étant parfaitement aléatoire et imprévisible, toute coïncidence significative dans ce domaine, qu'elle soit mentionnée dans la Bible ou dans le Coran, peut être envisagée comme le signe d'une intervention divine[39].

64 Le Coran invite à considérer sous cet angle l'ensemble des occurrences bibliques du phénomène qui débouche, en particulier dans l'Évangile, sur la mise en lumière d'un lien symbolique puissant entre tremblement de terre, mort et résurrection, auquel il apporte son éclairage spécifique. Ce dernier fait en effet allusion à deux séismes, ayant eu lieu à trois jours d'intervalle : « Jésus poussa un grand cri et rendit l'esprit. Et voici, la terre trembla, les rochers se fendirent, le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas [...] » (*Matthieu* 27, 50) et « Après le sabbat, à l'aube du premier jour de la semaine, Marie de Magdala et l'autre Marie allèrent voir le sépulcre. Et voici,

il y eut un grand tremblement de terre ; car un ange du Seigneur descendit du ciel, vint rouler la pierre et s'assit dessus… les gardes tremblèrent de peur et devinrent comme morts. Mais l'ange dit aux femmes : Pour vous, ne craignez rien… je sais que vous cherchez Jésus qui a été crucifié. Il n'est point ici ; il est ressuscité… » (*Matthieu* 28, 1-6). Selon le premier passage, un tremblement de terre a suivi le cri de Jésus, qui a eu lieu dans la soirée, tandis que selon le second il a accompagné sa résurrection au matin, distinction que, d'après le Coran, les injustes ne peuvent pas saisir. En revanche, les femmes pieuses qui, pour arriver à l'aube, étaient nécessairement « parties de nuit » ont été les premières à recevoir la bonne nouvelle[40].

65 On saisit mieux dans ce cas dans quelle perspective le point de vue du Coran coïncide, dans sa parabole de la sourate Yā-Sīn, avec certains contenus de la stèle de Gabriel, qui pourrait avoir été l'un des textes les plus anciens dans lesquels l'anéantissement de Sodome et Gomorrhe se trouve inséré dans une thématique qui touche à la fin des temps et à la Résurrection.

66 Ces mêmes thèmes sont présents dans les passages coraniques consacrés à la destruction matérielle de « la cité », mais selon une perspective un peu différente, qui s'appuie sur la possibilité de vérifier de façon concrète les données de l'Écriture.

Cri de la terre (*ṣayḥa*) et pluie de *siǧǧīl* ou pierres d'argile

67 Le second point commun entre le Livre de la Genèse et le Coran concerne l'aspect tangible du cataclysme : tremblement de terre et pluie de projectiles tombés du ciel.

68 Ce phénomène porte deux noms génériques dans le Coran : *riǧz* et *ḥāṣib*. Le second figure dans quatre versets : (17, 68 ; 29, 40 ; 54, 34 et 67, 17). Dans tous ces cas, on est en droit de supposer qu'il s'agit de rappels de ce qui s'est passé pour « la cité », qui a été recouverte d'une pluie de matières solides, dite « pluie de l'abaissement » ou « du nivellement », ce qui invite à traduire *ḥāṣib* par : « un vent violent chargé de projectiles ». Quant au terme *riǧz,* il a une connotation beaucoup plus générale, puisqu'il désigne, entre autres, la catastrophe qui s'est abattue sur les Gens de Pharaon (7, 134-135), celle qui guette les hommes qui ne croient pas aux signes divins (45, 11) et enfin celle qui a atteint les individus ayant falsifié la Torah en vue de se livrer à la violence en toute bonne conscience (7, 162). Il sera donc traduit ici par le mot « calamité ».

69 Par ailleurs plusieurs différences de détails ne peuvent manquer d'attirer l'attention.

- Tout d'abord le cri. Dans la Bible il s'agit, apparemment du moins, d'une expression évoquant la manifestation d'indignation proférée par des hommes à l'encontre des habitants de Sodome en raison de leur comportement (זַעֲקַת). Son premier sens est en effet un « cri contre l'injustice ». Le Coran, tout en restant dans le même champ sémantique, évoque un autre type de cri, celui de la terre qui a annoncé le cataclysme destructeur du peuple de Loth, comme en témoigne l'analogie verbale avec le cri qui a précédé la destruction des Madianites et des Ṯamūd[41]. Or, la métaphore qu'il emploie, ici comme dans ces autres contextes, est bien connue des géologues qui utilisent le terme technique de « *tremor* harmonique » pour désigner la clameur d'origine sismique qui se fait entendre avant les éruptions volcaniques et les tremblements de terre. Après avoir atteint son intensité maximale, celui-ci s'arrête brusquement, ce qui explique la comparaison avec un cri[42]. Ce faisant, le Coran met en lumière un lien, déjà sous-jacent dans la Bible elle-même, entre le cri d'indignation des hommes et le cri de la terre, annonce d'une secousse sismique envisagée de manière allégorique comme son indignation contre les péchés du peuple de Loth, de même qu'elle a ouvert la bouche pour avaler Coré[43].
- Ensuite la chronologie des évènements : le tremblement de terre se serait produit avant la pluie fatale selon le Coran, juste après elle selon la Bible.
- Le phénomène de « pluie » solide tombée du ciel. Les deux textes précisent que celle-ci « provient d'auprès de Dieu », le Coran ajoutant que les pierres

« portent le sceau de Dieu ».

- Enfin la matière qui constitue cette pluie. La *Genèse* parle d'une pluie de soufre et de feu (גָּפְרִית וָאֵשׁ), le Coran de *sigˇgˇīl,* un terme qui a donné lieu à diverses interprétations. De plus, il se pose à ce sujet un problème de cohérence intratextuelle dans la mesure où le verset (51, 33) fait dire aux anges qui s'adressent à Abraham que Dieu les a envoyés à un peuple criminel pour laisser tomber sur eux des pierres d'argile (*ṭīn*).

70 Heidi Toelle considère pour sa part que, dans ce cas qu'elle envisage comme une exception au sein d'un texte où chaque terme est censé avoir un ou des sens qui ne correspondent qu'à lui, les exégètes semblent avoir eu raison de poser « une équivalence entre *ṭīn* et *sigˇgˇīl*, équivalence que le texte coranique suggère lui-même, puisque les deux termes y figurent dans des contextes identiques[44]. Le plus remarquable d'entre eux est le suivant :

« (51, 32-34) Qālū innā ursilnā ilā qawmin muǧrimīna li-nursila ʿalayhim ḥiǧāratan min ṭīn musawwamatan ʿinda rabbika li-l-musrifīn ».	« (11, 82-83) fa-lammā ǧāʾa amrunā ǧaʿalnā ʿāliyahā sāfilahā wa-amṭarnā ʿalayhā ḥiǧāratan min siǧǧīlin manḍūdin musawwamatan ʿinda rabbika wa-mā hiya min al-ẓālimīna bi-baʿīdin. »
« Nous avons été envoyés à un peuple criminel pour envoyer sur eux des pierres d'argile marquées auprès de ton Seigneur à l'intention des pervers. »	« Lorsque survint notre ordre nous l'avons mise sens dessus-dessous et nous avons fait pleuvoir sur elle des pierres de siǧǧīl en couches superposées, marquées auprès de ton Seigneur et celle-ci n'est pas loin des injustes. »

71 Le fait qu'il s'agisse dans les deux cas de pierres « estampillées » auprès de Dieu[45] confirme qu'il s'agit bien de la même matière tombée en pluie. Néanmoins nous avons démontré à plusieurs reprises que dans le cadre de la langue du sanctuaire aucune exception ne peut être acceptée dans la mesure où elle introduirait un doute sur la fiabilité de la composition singulière du Coran dont la synonymie absolue, tout autant que la contradiction, sont bannies.

72 Il est donc exclu de supposer que les deux termes puissent être utilisés l'un à la place de l'autre de manière indifférente. Il est également inacceptable de supputer que leur confrontation vise à laisser entendre que l'un des locuteurs serait dans l'erreur, puisque le premier d'entre eux est Dieu et que les autres sont les anges, la théologie coranique enseignant que ces derniers, en particulier lorsqu'ils sont en mission, ne peuvent être soupçonnés d'aucune faiblesse.

73 Il faut donc en conclure que tous deux désignent le même objet, mais considéré de deux points de vue différents sans être pour autant opposés ou contradictoires, chacun des locuteurs mettant en évidence sa caractéristique la plus adéquate à la position qui est la sienne[46]. Dans ce cas, la langue du sanctuaire est respectée, les deux expressions ne pouvant pas être considérées comme absolument équivalentes, puisque seul Dieu parle de *sigˇgˇīl* pour nommer une réalité que les anges désignent comme étant de l'argile (*ṭīn*) sans commettre d'erreur pour autant.

74 Pour tenter de comprendre la connotation spécifique de *sigˇgˇīl* on notera tout d'abord qu'en plus des deux versets relatifs à la pluie fatale tombée sur Sodome, ce terme apparaît une troisième fois, au verset (105, 4)[47], dans lequel Dieu est également l'énonciateur du discours. Il s'agit des pierres de *sigˇgˇīl* qui ont écrasé les maîtres de l'éléphant, leur point commun avec les précédentes étant qu'elles sont tombées du ciel.

75 Cette caractéristique constitue donc un premier complément d'information sur l'argile envoyée par les anges. La matière provient ou du moins semble à ceux qui la reçoivent provenir du ciel et donc « d'auprès de Dieu », ce qui confirme la remarque du Livre de la Genèse selon laquelle le feu et le souffre que Yahvé fit pleuvoir sur Sodome venaient « *de Yahvé lui-même, du haut des cieux* :

(19,24)וַיהוָה, הִמְטִיר עַל-סְדֹם וְעַל-עֲמֹרָה--גָּפְרִית וָאֵשׁ: מֵאֵת יְהוָה, מִן-הַשָּׁמָיִם

76 Il est juste, dans ce cas, d'estimer que le mot *sigˇgˇīl* se distingue de *ṭīn* par le fait qu'il recèle une connotation relative à la provenance de ces pierres d'argile marquées d'un sceau divin.

77 Il est donc inapproprié d'adopter l'étymologie persane proposée entre autres par Ṭabarī, qui, non seulement comporte une redondance superflue[48], mais ne rend pas compte de l'origine de ces pierres. Il semble en être de même pour les autres propositions mentionnées par Jeffery, sauf une, rapportée par Bayḍawī, qui s'approche de l'hypothèse qui nous semble être la plus vraisemblable dans le cas présent. Il s'agit du fait que *sigˇgˇīl* serait à mettre en relation avec le *sigˇgˇīn* du verset (83, 7) :

> « Quatrième proposition. On a dit que le mot vient de *sa.gˇa.la.* qui est l'écrit[49]. Le terme *sigˇgˇīl* en aurait été dérivé et revêtu du sens de science (*ʿilm*) des décrets enregistrés (*dīwān*) sur lesquels sont écrits les tourments (*ʿaḏāb*) de l'enfer, de même que le *sigˇgˇīn* est la science des enregistrements des actes des damnés. C'est comme si l'on avait dit : "Avec des pierres qui rassemblent la totalité des supplices écrits et enregistrés (*mudawwana*)".[50] »

78 Ce verset fait en effet clairement allusion à un texte écrit répertoriant les actes des libertins : « (7) Certes !... L'écrit (*kitāb*) des libertins (*fugˇgˇār*) est dans *un sigˇgˇīn*. Comment pourrais-tu comprendre ce qu'est *un sigˇgˇīn* ? C'est un écrit gravé (*marqūm*)[51]. » L'écrit en question est donc à la fois « dans un *sigˇgˇīn* » et « un *sigˇgˇīn* » ce qui ne peut avoir qu'une seule signification : le *sigˇgˇīn* est la matière du support de cet écrit et, de ce fait, assimilé à lui. L'étymologie de ce terme n'est, de toute évidence, pas d'origine arabe. On le rencontre dans plusieurs langues sémitiques, sous la forme s.gˇ.(gˇ.)n. ou s.y.(y.)n. Elle est attestée en araméen (סִיָּן) dans le targum du Psaume 18, 43 où le terme désigne « la boue des rues que Yahvé désintègre », ainsi que dans celui de 2 Samuel 22, 43 : « J'en (mes agresseurs) fais de la poussière, *comme la boue des rues*, je les écrase et je les piétine »)[52] et en syriaque sous la forme *seyyânâʾ* : boue, argile sale et piétinée. En fonction de cette étymologie, le *sigˇgˇīn*[53] désignerait donc dans le Coran une plaque d'argile grossière sur laquelle se trouverait gravée *l'écrit des libertins* – qui porte la recension de leurs actes – sa connotation portant sur le caractère non seulement terrestre – par opposition au fait que *l'écrit des purs* se trouve dans l'*ʿIlliyūn*, au plus haut des cieux – mais aussi et surtout « sale » et « vil » de la matière dont elle est composée[54]. Or, cette caractéristique avilissante correspondant à celle de la pluie tombée sur Sodome, que le Coran qualifie de « rabaissante », il paraît tout à fait justifié que le terme *sigˇgˇīl* ait un rapport avec cette notion « d'argile sale » marquée du sceau indiquant l'origine divine de cette rétribution.

79 Ainsi, à l'évocation du parallélisme de forme et de sens entre *sigˇgˇīn* et *sigˇgˇīl* transmise par Bayḍawī, il semble justifié d'ajouter une parenté étymologique. En effet, l'hypothèse d'une dérivation de s.gˇ.l. impliquerait une redondance inacceptable avec le terme *musawwama* (estampillée) du verset (11, 83). La seule solution permettant de tenir compte de ce point tout en combinant les deux connotations principales du terme semble donc être celle d'un nom composé sur le modèle de Babel (Bāb-Il), qui donne Bābil, la porte du dieu Il, nom du Seigneur du ciel dans toute l'ère sémitique ancienne. Cette hypothèse présente, de plus, l'avantage de correspondre à un souci du Coran d'introduire dans ses récits un certain nombre de *realia*[55]. En effet, la divinité « Il » ayant été connue des Cananéens de l'époque du bronze moyen (vers 1900 av. J.-C.), c'est en toute vraisemblance à elle que les gens de Sodome auraient attribué la pluie de lave qui les submergeait. Le choix de ce terme suggèrerait alors que les habitants de Sodome auraient pu prononcer ce nom au moment du cataclysme en pensant qu'il s'agissait d'une punition écrite pour eux sur les pierres qui les écrasaient, par le dieu Il, divinité chargée dans le panthéon akkadien d'exécuter les sentences célestes. Cette constatation rappelle aussi le fait qu'il y a toujours eu un seul Dieu, unique et transcendant, et que c'est en réalité son ordre que les gens de Sodome auraient attribué à leur divinité. Elle souligne aussi le fait que cet ordre a été accompli au moyen de pierres appartenant au monde créé, seule la sentence qu'elles représentaient pouvant être considérée comme « tombée du ciel ».

80 Le mot *sigˇgˇīl* pourrait dans ce cas se présenter comme un composé de *sigˇgˇīn* et de Il : *sigˇgˇīn-Il,* abrégé en *sigˇgˇīl* (l'argile vile de Il, ce qui signifie qu'elle est envoyée par lui pour détruire des gens qui s'étaient eux-mêmes « roulés dans la fange » au sens figuré). Il faudrait simplement admettre dans ce cas la chute du *« nūn »,* qui se justifie et même s'impose au niveau phonétique[56] et s'explique au niveau sémantique par le fait

que cette consonne fait partie intégrante seulement des racines syriaque et araméenne du terme. En arabe, la même idée est rendue par la racine (*s.gˇ.gˇ.*). Il s'agit de la forme verbale *sagˇgˇa,* qui véhicule deux sens. Le premier, impersonnel, signifie « être mou », en parlant de boue ou d'excréments. Le second, qui indique une action, désigne l'acte d'étaler de la boue argileuse comme enduit sur un mur : *al-ḥāʾiṭ ṭayyanahu.* Le substantif féminin *sagˇgˇa* سجّة *,* désigne une argile pâteuse en raison de son humidité. L'amuisement du *nūn* n'enlève donc rien à la pertinence du terme en raison de cette correspondance en arabe.

81 Cette proposition présente l'avantage de distinguer l'argile « sale », ou du moins grossière – connotation présente dans la racine arabe *s.gˇ.gˇ.* – de l'argile fine (racine *s.gˇ.l.l. sagˇalla*) servant à fabriquer les tablettes sur lesquelles étaient gravées, puis estampillées au moyen d'un *sigillum,* mot latin ayant donné en grec σιγίλλιον, cachet composé d'une argile fine[57], dont a été tiré le nom de la poterie sigillée, « un engobe composé des plus fines particules de l'argile », décorée en creux au moyen de l'application de ces mêmes sceaux. Le terme arabe correspondant, *sigˇill,* figure dans le verset (21, 104) : « Le jour où nous plierons le ciel comme on plie un *sigˇill* pour les écrits (*yawma naṭwī al-samāʾa kaṭayyī al-sigˇilli li-l-kutubi*). » C'est-à-dire qu'à la fin des temps le ciel de ce monde, c'est-à-dire la voûte céleste et tout ce qu'elle contient sera pliée et repliée comme une pâte argileuse à l'instar de celle des tablettes sur lesquelles on écrit et non pas « enroulée » comme le parchemin décrit dans l'*Apocalypse de Jean* (5, 1-2). On trouve là l'idée que Dieu « travaillera » l'univers jusqu'à ce qu'il devienne tout entier comme une tablette ressemblant à celles qui portent l'inscription des *kutub,* lesquels sont, selon la langue du sanctuaire, les livres saints, les « Écritures »[58].

82 Dans le cas des pierres tombées sur Sodome, le renvoi au dieu Il par l'intermédiaire du terme *sigˇgˇīl* invite de plus à comprendre que l'idée que cette argile aurait pu, littéralement parlant, venir de la dimension dans laquelle réside Dieu est une conception archaïque que le texte attribue aux gens de Sodome. De même, ce qui vient du ciel, ce ne sont pas les *kutub* au sens de livres matériels, mais simplement les sens qu'ils véhiculent et que les hommes auraient du pieusement graver dans le *sigˇill* de la terre, en d'autres termes mettre en œuvre ici-bas au lieu de se comporter, à l'instar de certains Fils d'Israël, comme « des ânes chargés de livres »[59]. Quant au *sigˇgˇīl,* pas plus que le *sigˇgˇīn,* il ne peut être considéré comme un matériau « divin » même s'il semble être tombé du ciel. C'est une matière de ce monde et, concernant les gens de Sodome, une boue jaillie des profondeurs de la terre.

83 Selon cette perspective les anges n'ont commis aucune erreur, pas plus qu'il n'y a de contradiction dans le texte coranique. Les deux désignations, *ṭīn* et *sigˇgˇīl,* rendent compte de la nature« argileuse » de la pluie solide qui s'est abattue sur Sodome. Or, le seul phénomène naturel qui cause une pluie de pierres contenant de l'argile est l'éruption volcanique, possibilité tout à fait vraisemblable pour l'époque dans plusieurs localités proches de la Mer Morte.

84 Il faut donc en conclure que selon le Coran le peuple de Loth a été détruit par un tremblement de terre suivi d'une chute de laves, arrivées sous l'apparence d'un nuage poussé par un vent fort et provenant d'une éruption volcanique s'étant produite à proximité. Si l'on admet l'hypothèse que nous proposons, la formulation relative au *sigˇgˇīl,* attribuée à Dieu, apparaît ainsi comme plus précise et plus adéquate pour parler de cette lave que celle provenant des anges, puisqu'elle met en évidence la grossièreté de cette argile, caractéristique des projections de cendres et de *lapili* volcaniques lors des éruptions explosives qui dégagent un souffle puissant. Ces laves contiennent des particules de silicate, de kaolin et d'autres sels minéraux qui ne donnent de l'argile pure et fine qu'après une longue décomposition.

85 L'appellation attribuée aux anges présente elle-aussi un intérêt spécifique du point de vue de la compréhension du texte.

86 Elle permet en effet de rappeler de manière allusive la relation qui existe entre la faute des gens de Sodome et sa rétribution. En effet, dans la mesure où l'argile (*ṭīn*) est, selon le Coran, la matière originelle du corps humain[60], le terme utilisé par les anges rappelle ce corps avec lequel ils se sont laissé aller au vice qui les a conduits à agresser les hôtes de Loth[61].

87 Les anges suggèrent ainsi par le biais de la terminologie qu'ils utilisent le fait que Dieu a décidé de détruire ce peuple au moyen de ce qui constitue la substance même du corps dont les passions les ont conduits à leur perte (51, 33-34) : « Nous avons été envoyés pour faire tomber sur eux des pierres d'argile (*ḥiǧāratan min ṭīn*) marquées du cachet de ton Seigneur *à l'intention des pervers.* »

88 Si l'on regroupe ces passages avec le verset (25, 40), qui informe le lecteur du fait que des visiteurs contemporains du Messager allaient sur place, voir ce qui restait de cette cité : « Ils sont allés voir la cité (*al-qarya*) sur laquelle est tombée la pluie du rabaissement (*maṭara al-sūʾi*) [...] », il apparaît que les précisions relatives à la lave et à l'argile devraient correspondre à des observations de terrain, dans la mesure où l'on part du principe qu'il est exclu de supposer une quelconque incongruité dans le texte coranique.

89 Il faut déduire aussi que c'est en raison de cette même observation que le Coran situe le tremblement de terre avant la pluie solide et non pas après, comme le dit la Torah.

La résurrection de la terre sur les débris de la cité

90 L'interrogation rhétorique de la suite du verset (25, 40) : « Ne l'ont-ils pas vue de leurs propres yeux? En dépit de cela, ils n'espèrent pas un retour à la vie » implique deux situations.

- La première est que le Messager coranique, soit avait examiné lui-même cet emplacement, soit en avait recueilli une description de première main suffisante pour être en mesure d'évaluer les conséquences qu'aurait du avoir cette visite sur la façon de penser, au sujet de la résurrection, de tous ceux qui l'avaient effectuée.
- La seconde émane de la remarque relative au retour à la vie (*nušūr*) qui invite à comprendre que quelque chose dans le lieu supposé de l'emplacement de l'ancienne Sodome aurait du inciter ses contemporains à acquérir un espoir à ce sujet. Le terme *nušūr* est commenté au verset (35, 9) : « C'est Dieu qui déchaîne les vents ; ceux-ci soulèvent les nuages que nous poussons vers une terre morte. Nous rendons ainsi la vie à la terre après sa mort. Voilà comment se fera la résurrection (*nušūr*). » Ici l'angle sous lequel la Résurrection est envisagée est celui de la sortie des morts de leur tombe. Ils se redressent comme les plantes revenues à la vie, sortent de la terre lorsque l'eau vivifiante descend du ciel. Le jour de la Résurrection, les hommes se dresseront vers Dieu à l'image des ces plantes (*wa-ilayhi al-nušūr*) (67, 15).

91 Dans la sourate 25, la résurrection sous forme de *nušūr* est évoquée trois fois : au verset 3, au verset 40 et au verset 47, qui en propose une autre image : celle du « lever du jour » : « [...] Il (Dieu) a établi le jour comme une résurrection. » Or, on a vu que le cataclysme qui a emporté Sodome s'était produit, précisément, au « lever du jour ». Le Coran laisse donc entendre par là que le jour qui fut fatal à « la cité » préfigurait un autre jour, celui de la Résurrection finale dont l'emplacement de l'ancienne Sodome constitue l'exemple visible et tangible.

92 La seule hypothèse permettant dans ce cas d'expliquer la remarque du Messager relative à « la cité » est qu'à son époque ce lieu devait être, littéralement parlant, « ressuscité », c'est-à-dire qu'il avait dû devenir, à l'instar de nombreux terrains argileux provenant d'anciens volcans, particulièrement verdoyant et fertile. Cette notion de retour à la vie s'explique d'autant mieux que, selon la Bible, cette cité et toute la région étaient autrefois comparables à un paradis terrestre : (*Gn* 13, 10) : « Loth leva les yeux, et vit toute la plaine du Jourdain, qui était entièrement arrosée. Avant que l'Éternel eût détruit Sodome [Cédom] et Gomorrhe, c'était, jusqu'à Tsoar, comme un jardin de l'Éternel, comme le pays d'Égypte. » Isaïe utilise la même expression pour annoncer le retour à la vie des ruines de Sion (*Is* 51, 3) : « Ainsi l'Éternel a pitié de Sion. Il a pitié de toutes ses ruines. Il rendra son désert semblable à un Éden, et sa terre aride à un jardin de l'éternel. »

93 Qu'en est-il de nos jours, si l'on admet que le Coran a pu faire référence à une situation réelle? C'est une question qui se posera éventuellement aux archéologues et aux chercheurs de terrain qui feraient le pari de se baser sur les données qu'il contient, au-delà de leur portée symbolique, en tant que résultats d'observations systématiques et attentives.

94 Si l'on récapitule celles que nous avons rassemblées jusqu'ici, le déroulement matériel de la destruction de la cité de Loth aurait été le suivant : d'abord, surgit à l'aurore le cri (*ṣayḥa*) correspondant au *tremor* harmonique d'un séisme qui a mis la ville sens dessus-dessous (*ǧaʿalnā ʿāliyahā sāfilahā*). Cette secousse aurait été elle-même suivie d'un phénomène de pluies (*maṭar*) solides provenant d'un nuage d'origine volcanique (*ḥāsib*), la racine *sa.ǧ.ǧa* évoquant en arabe d'un matériau, la lave, qui coule en grande quantité.

95 Par ailleurs, seule la Bible évoque la transformation de la femme de Loth en statue de sel. Le Coran procède à ce sujet de façon nette à une abrogation, non seulement en ne mentionnant pas ce détail, mais en répétant à plusieurs reprises que la raison pour laquelle elle n'a pas été sauvée est le fait qu'elle était restée en arrière (*ʿagǔzan fī al-ġābirīn*) (37, 135) (29, 33) (27, 57), (26, 171), (15, 60).

96 On peut voir dans ce procédé le souci de rappeler le sens figuré de l'expression « se retourner », la femme de Loth ayant changé d'orientation au sens moral du terme, ce qui a eu pour corollaire qu'elle est restée en arrière avec les habitants de la ville. Dans le même sens, la bisémie du terme *ġābir* indique en effet que cette femme était parmi ceux qui « avaient persisté » dans l'erreur, ce que confirme, entre autres, le verset (66, 10) qui l'associe à l'épouse de Noé comme exemple de femmes qui n'ont pas suivi leurs maris dans le droit chemin. Mais le véritable objectif semble être de ne pas mêler une image mythique à la description « réaliste » du déroulement du séisme, en expliquant cette mort par des causes qui correspondent au contexte de la catastrophe.

97 Enfin, le rappel de la Résurrection par une revivification de la nature sur le site de l'ancienne Sodome s'inscrit dans le cadre du thème coranique général de la Miséricorde divine. Celle-ci, en rendant vie à ce qui était mort, fait d'un châtiment fatal un moyen d'édifier les générations futures, non pas par le biais de l'horreur de ce qui s'est passé, mais au contraire grâce au spectacle du triomphe de la vie, inscrit dans la création, qui préfigure la victoire finale que tous les êtres vivants sont appelées à connaître sur la mort.

L'emplacement de l'antique Sodome

98 Une autre indication donnée par le Coran au sujet de l'emplacement de Sodome – si l'on tient compte du fait que l'allusion au *sigǧīl* et au *ṭīn* implique l'éruption d'un volcan – est mise dans la bouche de Šuʿayb, prophète envoyé aux Madian et identifié à Jethro, beau-père de Moïse. Il s'agit d'une remarque figurant au verset (11, 89), dans lequel il s'adresse à son peuple pour le convaincre de changer de comportement en méditant sur les châtiments réservés à ceux qui l'ont précédé : « Ô mon peuple ! Puisse notre séparation ne pas vous occasionner des maux semblables à ceux qui atteignirent le peuple de Noé, ou le peuple de Hūd, ou le peuple de Ṣāliḥ. *Quant au peuple de Loth, il n'est pas très loin de vous* (*Wa-mā qawmu Lūṭin minkum bi-baʿīdin*). »

La proximité du cataclysme

99 L'expression *« mā minkum bi-baʿīdin »* peut *a priori* revêtir quatre significations dans le contexte coranique : une distance réduite dans le temps, dans l'espace, dans les liens de parenté et enfin dans les modalités du châtiment subi. Il peut être question, en vertu de l'ensemble des contextes concernés, comme cela se produit souvent dans le Coran, de deux ou trois de ces traits, et même des quatre à la fois.

100 Il faut ajouter à cette liste une cinquième possibilité, correspondant au procédé que nous appellerons « la géométrie du texte » coranique. Il s'agit du fait que dans toutes

ses énumérations des peuples disparus, les Madianites sont mentionnés juste après le peuple de Loth lorsqu'ils sont cités ensemble, donc, dans le cadre de la logique du discours, « à côté de lui »[62].

101 Or, cet aspect de la disposition textuelle est susceptible d'avoir un sens au niveau de la lecture du temps historique. En effet, bien qu'il existe un intervalle significatif (au moins 500 ans selon la chronologie d'Eusèbe) entre l'époque d'Abraham, dont il est dit qu'il a rencontré à Mambré les anges envoyés pour châtier le peuple de Loth, et celle de Moïse, contemporain de Šuʿayb, l'ordre d'énumération de l'ensemble des listes coraniques suggère que les deux châtiments se sont succédés, temporellement parlant, de façon directe, c'est-à-dire sans épisode intermédiaire de destruction importante dans la région.

102 La parenté humaine est un peu plus difficile à cerner, puisque si les Madianites de l'époque de Šuʿayb peuvent être considérés comme des descendants de Madian, fils d'Abraham et de Kettoura, les habitants de Sodome ne sont le peuple de Loth (*qawm Lūṭ)*, neveu d'Abraham, que d'un point de vue moral et spirituel, au sens où ils constituent la population à laquelle il a été envoyé. Ils ne sont pas de sa parenté par le sang. Cependant le Coran invite à comprendre dans plusieurs autres versets que, dans la perspective qui est la sienne, ces deux types de parenté sont équivalents, puisqu'il présente Loth comme le « frère » du peuple auquel il a été envoyé (26, 161) de la même manière que Šuʿayb est dit être « le frère des Madian » (11, 84). La proximité des Madianites avec le peuple de Loth peut donc aussi avoir un sens à ce niveau.

103 Quant à la proximité géographique entre l'ancienne Sodome et le territoire des Madian auxquels s'adresse Šuʿayb, il est possible de l'expliquer par le fait que celui-ci s'étendait à l'époque de Moïse de l'est du Wadi Araba et du golfe d'Aqaba jusqu'au nord de l'Arabie saoudite. De plus, il était connu que les Madianites lançaient des incursions jusqu'au Jourdain. Les limites de leur territoire n'étaient donc pas très éloignées du site présumé de Sodome, qui a, depuis toujours, été situé aux alentours de la Mer Morte.

104 Enfin, les phénomènes ayant causé la disparition de ces deux peuples sont très proches au sens où il s'agissait, selon le Coran, de manifestations telluriques diverses, mais toutes liées à la configuration sismique et volcanique de la région traversée par la faille du Rift. En effet, si la cité de Sodome a été entièrement « retournée » par un séisme avant d'être recouverte de lave, les Madianites ont été « escamotés » dans des failles vraisemblablement causées par une secousse sismique liée sans aucun doute aussi à une activité volcanique apparue au bord de cette même faille. C'est peut-être ainsi qu'il faut entendre le verset (11, 83) : « Celle-ci [la cité du peuple de Loth ou bien celles-ci, les pierres d'argile gravées auprès de ton Seigneur] n'est [ou ne sont] pas loin des injustes (*wa-mā hiya mina al-ẓālimīna bi-baʿīdin*) », qui fait pendant au verset (11, 89).

Les indices de localisation de Sodome

105 Sur les plans géographique et géologique, le Coran apporte dans les versets mentionnés ci-dessus plusieurs précisions relatives à l'emplacement de l'ancienne Sodome.

106 Si l'on examine le détail du vocabulaire utilisé, on constate par exemple que le terme *sawʾ* (abaissement), qui qualifie la pluie dans l'expression (*maṭar al-sawʾ)* (25, 40) a un sens opposé à « l'élévation divine » (16, 60) : « À ceux qui ne croient pas à la vie future sont réservés les exemples d'abaissement (*maṯalu al-sawʾi*) tandis que les exemples les plus élevés s'appliquent à Dieu » et qu'il revêt par ailleurs une connotation proche de celle du vice (19, 28) : « Ô sœur d'Aaron, ton père n'était pas un homme vil (*imraʾa sawʾi*) et ta mère n'était pas une prostituée. » La « pluie de l'abaissement » a donc un double sens. C'est une pluie de lave tombée sur des hommes vils, plongés dans la bassesse morale et spirituelle et qui, conformément à la logique des châtiments divins qui consiste à aller jusqu'au bout des situations, tout en leur conférant une réalité[63], les a « abaissés » de manière concrète en les plaquant sur un sol qu'elle a nivelé et également « rabaissé » matériellement parlant. Cela peut également signifier

que l'emplacement de Sodome se caractériserait par un terrain plat, qui pourrait correspondre à celui d'une vallée.

107 Quant au terme *nušūr,* on a vu qu'il évoque les étendues désertiques qui se couvrent de verdure et de vie dès la première pluie. Appliqué à la cité du peuple de Loth, il signifie que son emplacement était, à l'époque où le Messager en a parlé, une terre riche et verdoyante[64].

108 L'ancienne Sodome était donc devenue selon le Coran, à l'instar des restes de l'arche de Noé[65], un témoignage, non pas de la colère, mais de la bonté de Dieu, qui, même lorsqu'il fait subir à un peuple une correction fatale, a pour but ultime le triomphe de la Vie. Il faut entendre par là que, de même que la vie est revenue avec plus d'épanouissement encore sur l'emplacement de la cité du peuple de Loth grâce à cette pluie de lave, de même les morts qu'elle a ensevelis sont appelés à revenir à la vie en raison de la promesse divine.

109 C'est aussi sans aucun doute en ce sens que le verset (29, 35) dit que Dieu a laissé « quelque chose » de cette cité, à savoir un signe (*āya*) pour les gens qui réfléchissent : « Nous avons "laissé d'elle" (la Cité) un signe évident (*wa-laqad taraknā minhā āyatan bayyinatan*) qui puisse être une preuve pour un peuple qui intellige. » Il ne peut s'agir ici, en fonction du contexte, que d'une allusion à un témoignage archéologique aisément repérable, permettant de reconnaître en ce lieu la présence de l'ancienne cité. L'utilisation coranique du verbe « laisser » indique en effet que Dieu a épargné un vestige rendant possible l'identification de la cité et facilitant du même coup la compréhension du fait que la renaissance était déjà présente en puissance lors de sa destruction et de son rabaissement par la lave.

La route ancienne

110 Il faut ajouter à ces descriptions une troisième information essentielle, à savoir que cet emplacement se trouve au passage d'une ancienne voie de circulation construite de main d'homme. Le verset (15, 76) affirme en effet que la cité de Loth est sise auprès d'une route célèbre (*wa-innahā la-bi-sabīlin muqīmin*) : « Elle (la cité) se trouve certes sur le passage d'une voie (construite) connue de tous. » Le terme *sabīl*, d'origine syriaque, désigne en effet dans cette langue une route surélevée par rapport au terrain où elle se trouve, donc construite sur un lit de graviers ou de sable et pavée ensuite de pierres.

111 Ajoutons que le terme *muqīm*, qui signifie célèbre, a aussi, par analogie verbale dans le Coran le sens de « durable », lorsqu'il est associé au châtiment de l'enfer *: ʿaḏāb muqīm* (11, 39 ; 29, 40), analogie verbale qui ajoute une connotation selon laquelle cette route était non seulement célèbre, mais aussi en bon état de fonctionnement à la période byzantine, ce qui implique son ancienneté[66]. On est également autorisé à supposer qu'elle côtoyait en cet endroit un terrain en relation avec l'élément igné.

112 Cette description d'une très ancienne route construite de main d'homme, ne peut manquer de faire penser à l'une des voies les plus connues de l'Antiquité tardive, la grande route romaine qui reliait Bostra à Aqaba, dite « route de Trajan », ou *Via Nova Traiana,* construite par le légat de l'empereur, Caïus Claudius Severus, entre 107 et 114 apr. J.-C. et se signale encore de nos jours par ses nombreux tronçons encore visibles et même en très bon état. Elle était surnommée « la route royale » ou « route des rois » parce que son existence a été attestée, bien avant la période romaine, depuis la plus haute antiquité. L'autre grande route de la région, celle du Wadi Sirḥān, qui reliait Bostra à Doumat al-Jandal semble avoir été beaucoup plus difficile à pratiquer à l'époque et les spécialistes ne sont pas certains de sa continuité entre ces deux villes[67]. De ce fait, la Via Traiana, même si elle n'était que l'une des nombreuses voies romaines de la province de Palestine qui en comptait environ 2500 miles[68], semble bien avoir été la plus importante et surtout la seule correspondant à la situation de Sodome, non loin de la Mer Morte, préconisée par la Bible.

113 Le rassemblement de tous ces éléments : terrain ayant subi un séisme, mais relativement plane, puisqu'ayant été recouvert de laves argileuses apportées par la voie des airs autour du XXe siècle av. J.-C., paysage verdoyant et fertile au VIIe siècle apr. J.-

C., emplacement à proximité d'une route ancestrale connue de tous et encore praticable à l'époque, située, de plus, non loin d'une zone ignée, donc de terrains volcaniques, constitue une information qui devient particulièrement précise. On a vu, de plus, que l'emplacement devrait comporter au moins une ruine ou un vestige identifiable.

114 Il faut ajouter à cela que la pluie solide, ayant dû subir une décomposition pour devenir un terrain fertile, l'emplacement en question n'était sans doute pas lui-même un terrain volcanique, ni couvert de laves basaltiques. En effet, le Coran précise que cette pluie de lave est arrivée sous la forme d'une tempête (ou d'un nuage) (*ḥāsib*) (54, 34). Or, l'expérience a montré que les laves peuvent, dans certains cas, être transportées dans les airs à des kilomètres de distance du volcan dont elles sont sorties. Il ne peut pas non plus s'agir d'une oasis qui serait restée en activité sans interruption depuis la plus haute antiquité, mais d'un lieu ayant connu la désolation et la désertification durant une certaine période, mais assez proche d'un cours d'eau ayant pu favoriser son irrigation à la période byzantine.

115 En donnant des indications aussi précises sur la situation de Sodome, le Coran répond à deux préoccupations essentielles.

- La première est de vouloir montrer, comme l'avait fait Eusèbe de Césarée, que les événements rapportés par les textes sacrés ne sont pas des mythes dénués de fondement, mais des réalités concrètes, même si leur signification rejoint un enseignement qui touche à la transcendance.
- La deuxième est de donner à ses lecteurs l'occasion de vérifier que l'exactitude des renseignements qu'il donne témoigne d'une inspiration divine ou plus précisément, comme le dit le messager coranique, de la gratification d'une science relative à des choses qu'il ignorait auparavant (4, 113) : « Il [Dieu] t'a enseigné ce que tu ne savais pas (*ʿallamaka mā lam takun taʿlamu*). »

116 Nous n'aurions cependant avancé aucun nom sans l'apport d'une dernière indication qui se trouve liée, de façon assez inattendue, avec une évocation particulièrement discrète de Gomorrhe.

Gomorrhe, l'« injuste invisible »

117 La plupart des spécialistes considèrent Gomorrhe comme totalement absente du Coran, alors qu'en réalité, il en parle, mais, comme pour Sodome, sous un autre nom et même, pour être plus précis, sous un nom « caché ».

118 Cette allusion figure dans un passage (15, 51-79), apparemment énigmatique. Le contexte est un récit assez complet de l'histoire de Sodome qui commence avec un rappel de la rencontre d'Abraham avec les anges à Mambré (51-56) et se poursuit avec leur mission auprès de Loth (57-66). Au verset 67 entrent en scène les habitants de la ville (*ahl al-madīna*) venus réclamer les hôtes de Loth. Cet épisode semble se terminer au verset 76, qui fait allusion à la situation de la ville sur une « route connue de tous » (*sabīl muqīm*). Néanmoins, on comprend qu'il est encore question de Sodome au verset 79, dont la fin se présente sous la forme d'un parallélisme, à la fois de sens, de forme et d'assonance, avec le précédent. Il s'agit de l'affirmation : « Ces deux [villes] sont situées sur un chemin particulièrement visible », comme l'indique le rapprochement suivant :

Wa-innahā la-bi-sabīlin muqīmin
Wa-innahumā la-bi-imāmin mubīnin

119 Grammaticalement parlant, il s'agit de deux assertions comportant une nuance de certitude absolue, doublement exprimée par les particules *inna* et *la*, ce qui donnerait, littéralement parlant : « *Certes*, elle se trouve *assurément* sur une route connue de tous » et « *Certes,* elles-deux se trouvent *assurément* sur un chemin particulièrement visible. »

120 Si l'on cherche l'antécédent de la première péricope, on trouve que le seul possible est le mot *madīna* du verset 67. C'est donc bien la ville de Sodome qui se trouve près de la route que nous avons supposée être la *Via Nova Traiana*. Pour l'antécédent de la

seconde péricope, il est clair qu'il s'agit d'une reprise du même mot, *madīna,* représentant Sodome, et d'une autre ville avec laquelle elle est ici associée par leur positionnement au bord d'un même chemin. La première pensée qui s'impose est que cette seconde ville n'est autre que Gomorrhe, dans la mesure où ces deux lieux sont constamment cités ensemble dans la Bible[69]. Le seconde, qui suit immédiatement, est de conclure qu'al-Ayka n'est autre que le nom de Gomorrhe, puisque le verset 78 dit que « Les habitants d'al-Ayka étaient injustes », le verset 79 ajoutant immédiatement : « Nous leur avons infligé le châtiment qui convenait. Certes « elles deux » se trouvent assurément sur un chemin particulièrement visible. » Pourtant, si l'on prête attention à un certain nombre d'autres détails, il ne peut pas être question ici d'al-Ayka pour deux raisons incontournables. La première est qu'il s'agit selon le Coran d'un lieu occupé par des Madianites de l'époque de Šuʿayb (nom coranique de Jéthro, beau-père de Moïse), comme en témoignent les versets (28, 176-177). La seconde est liée à la langue du sanctuaire, qui indique qu'al-Ayka n'est pas considérée comme une ville, mais comme un « habitat » de type semi-sédentaire (le Bosquet) installé sur un lieu-dit, puisque ses habitants portent le nom de *aṣḥāb al-Ayka* (les maîtres du Bosquet) tandis que les habitants des villes comme Sodome portent le nom collectif de *ahl*, ainsi qu'en témoigne, entre autres, le verset (15, 67), cette spécialisation des termes étant vérifiable dans tout le texte coranique. La seconde ville associée à Sodome dans l'expression *innahumā*, c'est-à-dire Gomorrhe, ne peut donc pas être al-Ayka. Or, il faut pourtant que ce duel ait un antécédent qui puisse renvoyer à la ville jumelle de Sodome.

121 Dans ce cas particulier, dont nous n'avons trouvé pour l'instant qu'une seule occurrence dans le Coran, l'antécédent se trouve contenu dans une allusion et non pas dans une désignation directe. Cette allusion est en l'occurrence relative au sens du nom hébreu de Gomorrhe. En effet, l'Amorah biblique, dont a été tiré le nom grec de Gomorrhe, signifie en hébreu « l'iniquité ». On se trouve donc devant un cas de figure invitant à la lecture suivante : (78) « Les habitants d'al-Ayka étaient injustes. (79) Nous leur avons infligé le châtiment qui convenait. Certes « elles deux » [les deux villes : « l'Injuste », Gomorrhe, et « la ville », Sodome] se trouvent assurément sur un chemin particulièrement visible. »

122 On peut, de plus, établir un autre rapprochement entre le nom de Gomorrhe, qui signifie en grec « submersion » et la manière dont cette ville a été détruite selon le Coran, puisqu'elle s'y trouve dans un rapport d'identité situationnelle avec al-Ayka, dont les habitants ont été « engloutis » dans le sol.

123 Ici l'assimilation n'est donc pas faite avec al-Ayka elle-même, mais avec deux de ses caractéristiques : l'injustice de ses habitants, et le fait qu'ils ont disparu, littéralement « avalés » par la terre, à l'instar de Coré, mais dans des conditions différentes, liées au séisme qui a renversé Sodome[70].

124 Il en ressort que Gomorrhe « l'Injuste » est en même temps « l'Invisible », réalité exprimée du point de vue de l'écriture par son invisibilité dans le texte lui-même. De ce fait, on comprend que « l'injuste-invisible » et « la cité », d'ailleurs elle aussi injuste, étaient les deux villes rebelles situées aux abords du même « chemin visible ».

125 Il reste à se pencher sur le sens du mot *imām*, qui désigne un chemin, une voie ou plus précisément une piste naturelle, par différenciation d'avec *sabīl,* qui évoque une route construite, surélevée par rapport au terrain.

126 Des points de vue géographique aussi bien que géologique, cette remarque prend alors tout son sens dans la mesure où Sodome et Gomorrhe ont été situées toutes deux par la tradition auprès de la grande dépression du Rift, voie naturelle connue de tous, qui relie la vallée du Jourdain au golfe d'Aqaba en suivant le Wadi Araba, et se prolonge dans la mer rouge en longeant les côtes de la péninsule arabe jusqu'au Yémen.

127 Sodome et Gomorrhe se seraient donc trouvées situées le long de la même piste, parallèle à la « route des rois » et qui existe encore de nos jours sous le nom de « route de la Mer Morte », constituant un chemin toujours« visible » (*mubīn*). Cette particularité s'impose de manière logique dans le cas d'un cataclysme qui les aurait détruites toutes deux, dans la mesure où, si l'on tient compte des informations bibliques, le tremblement de terre s'étant produit à Sodome a dû également affecter Gomorrhe, puisque les spécialistes sont actuellement formels sur le fait que les séismes se sont toujours produits en série le long de la faille du Rift. Le tremblement de terre

aurait été aussi la cause de l'éruption volcanique, ce qui explique le fait que le Coran situe celle-ci en deuxième place du point de vue chronologique. Ainsi Gomorrhe n'a pas été, selon le Coran, détruite tout à fait de la même manière que Sodome – contrairement à ce que dit la Bible – mais, comme l'indique le rapprochement avec al-Ayka, lieu-dit dont les habitants étaient des Madianites, par une chute dans des failles qui l'ont entièrement escamotée. Cependant, les deux villes étaient sans doute très proches à la fois géographiquement et par la cause de leur destruction, comme le rappelle la phrase bisémique du verset (11, 83) : « Celle-ci [la cité de Loth, Sodome] n'est pas loin des injustes [les habitants de Gomorrhe]. »

128 Les versets (37, 133-138) confirment cette lecture :

> « (133) Loth était au nombre des envoyés (*mursalīn*). (134) Nous l'avons sauvé, lui et sa famille tous ensemble. (135) À l'exception d'une vieille femme dont nous avons décrété qu'elle serait parmi les individus restés en arrière. (136) Puis nous avons anéanti *les autres* [*ṯumma dammarnā al-āḫarīna*, c'est-à-dire l'autre partie des villes châtiées, à savoir Gomorrhe et les deux autres cités de la Pentapole détruites avec elle : Adma et Tseboyim[71]] (137*) Vous* [les caravaniers arabes] *passez sur eux* (138) *matin et soir* (*muṣbiḥīna wa-bi-l-layli*). Ne faites-vous pas le lien (entre les indices donnés par le Coran et les événements) ? »

129 En effet, l'expression « les autres » *(al-āḫarīn)* ne peut pas désigner les gens de Sodome qui sont déjà représentés par « ceux qui sont restés en arrière » (*al-ġābirīn*). La phrase « Vous passez sur eux matin et soir » revêt alors un sens tout à fait clair : il s'agit des caravanes qui, à l'époque, empruntaient constamment la route de la Mer Morte dans le sous-sol de laquelle se trouveraient les vestiges de ces peuples disparus.

130 Ce détail apporte une précision supplémentaire et en même temps, à notre avis, décisive, en vue de la localisation de Sodome, puisqu'il suffit alors de rechercher un lieu de rapprochement entre la route caravanière de la Mer Morte et la Via Nova Traiana pour localiser l'emplacement que le Coran lui attribue.

131 Bien que le dernier mot doive revenir, de toute évidence, aux archéologues, on remarquera, malgré le fait que les deux voies soient presque parallèles sur toute leur longueur, que l'un de leurs points de rapprochement, à la hauteur du coude formé par la Via Traiana face à la péninsule du Lisān, emplacement attribué traditionnellement à Sodome, où l'on a d'ailleurs retrouvé la stèle de Gabriel[72], correspond sur de très nombreux points, comme la proximité de terrains volcaniques, à la description donnée par le Coran,

132 Ainsi que le note Evelyne Patlagean, la ville de Karak, située sur cette avancée de la Via Traiana à une hauteur de mille mètres d'altitude, ayant abrité un archevêché important : Charachmoba, qui figure sur la carte mosaïque de Madaba (VIe siècle), les terres qui se trouvent en contrebas avaient du être largement irriguées et cultivées à l'époque byzantine entre autres grâce à l'apport du Wadi Karak[73]. Neev et Emeery signalent qu'un aqueduc reliait la côte est de la baie au nord de Mazraʿa et le plateau Jordanien. Selon eux, ce système d'irrigation a fonctionné durant les périodes romaine et byzantine, ainsi qu'au début de la période musulmane. Ils y voient la preuve que la baie de Mazraʿa connaissait à l'époque une activité économique considérable grâce à un apport d'eau beaucoup plus important qu'à la période actuelle et ils concluent que ces sols devaient être remarquablement productifs, surtout après les pluies saisonnières[74]. On est donc amené à penser que si cette région abrite bien l'emplacement de Sodome préconisé par le Coran, les restes de la ville, qui selon son témoignage, se trouvaient à l'époque recouverts d'une végétation riche et dense, pourraient être redevenus désertiques de nos jours, puisqu'il est avéré que la surface cultivée a diminué de manière conséquente.

133 Toutefois le Coran donne une autre précision qui découle, par déduction, des précédentes. Il s'agit du fait que « la cité » est décrite comme proche des deux voies : route royale et chemin caravanier, alors que « l'Injuste » est seulement proche de la seconde. Cela signifie que Sodome devrait se trouver à peu de chose près entre les deux voies, éloignées tout au plus, à vol d'oiseau d'environ vingt-cinq kilomètres, tandis que Gomorrhe serait beaucoup plus proche de la faille du Rift. Cette configuration

géographique a d'ailleurs incité un certain nombre d'archéologues à supposer qu'elle avait été recouverte par la Mer Morte et que Sodome avait connu le même sort.

134 Le Coran est en revanche formel sur ce point : les ruines de Sodome se situaient selon lui, du moins à son époque, sur la terre ferme, à une certaine distance de la côte (une douzaine de kilomètres environ si l'on se fonde sur la position médiane qui lui est attribuée), en un lieu particulièrement fertile où se trouvait le vestige (*āya*) mentionné dans le verset (29, 35). Par ailleurs, bien qu'elle ne présente pas les mêmes particularités, Gomorrhe, la « cité engloutie », n'aurait pas été non plus recouverte par la mer, selon la description qu'il en donne, puisqu'il rappelle aux Arabes que, lors de leurs déplacements, ils marchent matin et soir sur les dépouilles de ses habitants.

135 Les informations coraniques apportent donc une indéniable nouveauté aussi bien à la tradition locale qu'aux données bibliques.

Le sens de l'histoire sainte

136 On ne peut qu'être frappé par le souci de cohérence du récit relatif à Sodome, qui témoigne de manière vraisemblable d'une connaissance précise de la région, l'un des traits originaux du Coran étant la manière dont il montre que les histoires sacrées sont enracinées dans le réel. C'est dans cette perspective qu'il reprend les données bibliques, en manifestant par diverses abrogations l'intention de ne laisser aucune place au mythe, comme la transformation de l'épouse de Loth en statue de sel, pas plus qu'à des informations trop floues pour pouvoir être prises en compte, comme l'évocation du soufre et du feu[75].

137 Par ailleurs, en invitant ses lecteurs à se rendre sur tous les lieux détruits par Dieu dans des circonstances comparables à celles qui ont causé la disparition de la cité (27, 69) : « Dis : "Parcourez la terre (*sīrū fī al-arḍi*) et considérez quelle a été la fin des criminels" », il élargit considérablement le nombre et la variété des lieux qui, au cours du temps, ont subi un sort analogue. Ce faisant, il incorpore à l'histoire sainte rapportée par la Bible des évènements ayant affecté les populations arabes, des ʿĀd, des Ṯamūd, et des Tubbaʿ. Mais cet élargissement ne s'arrête pas là, puisqu'il mentionne, en plus des Madian dont la situation est particulière, plusieurs groupes qui ne sont ni hébreux, ni arabes, comme « les Gens de Pharaon », « Pharaon aux obélisques » ou encore les Nabatéens de Hegra (*aṣḥāb al-Ḥiǧr*). Ainsi, dans la mesure où l'histoire sainte est en même temps l'histoire de la terre sainte, il repousse les limites de cette dernière, non seulement au territoire de l'Arabie, mais encore bien plus loin, en y insérant ces peuples habituellement considérés comme extérieurs aux frontières de la « terre » qui a accueilli la Révélation[76]. Il invite ainsi à tirer les conclusions qui s'imposent de son utilisation polysémique du mot *arḍ* qui désigne, selon les cas, aussi bien la « terre sainte », c'est-à-dire le territoire sur lequel est supposée s'être déroulée l'Histoire sainte[77], que la terre tout entière. Cette dernière est appelée en effet à devenir par sa résurrection la terre future promise aux justes, qui sont les humbles et les doux, à condition que les hommes comprennent que leur vocation est de participer, à travers tous leurs comportements, à sa sanctification et non pas à sa corruption[78].

138 Il apparaît ainsi que, selon le Coran, l'Histoire sainte rapportée dans les textes sacrés porte ce nom parce qu'elle permet, par le biais de son exemplarité, de rencontrer à chaque lecture l'intervention constante de Dieu dans le monde. Mais, ce faisant, son but est d'inviter à réaliser que toute histoire humaine est sainte au sens où aucun évènement au monde n'est dénué de cette intervention, même si elle est plus difficile à discerner ailleurs. En effet, si l'on croit que la terre sainte est un lieu privilégié du fait que les justes, les prophètes et les messagers y ont vécu et enseigné, alors il faut admettre que toute la terre, par extension, est sainte ou appelée à le devenir, puisque le Coran rappelle que Dieu ne manque jamais d'envoyer des avertisseurs à tous les groupes humains (10, 47) : « À chaque communauté (*umma*) son messager (…) ». Dans une perspective du même ordre, le verset (21, 71 rappelle que la terre sainte confiée à Abraham a été dès l'origine bénie par Dieu à l'attention de l'ensemble des créatures, le terme *ʿālamīn* englobant toute la sphère du vivant et pas seulement l'espèce humaine

dans sa totalité : « Nous l'avons sauvé (Abraham) ainsi que Loth en les conduisant (du pays d'Ur) vers la terre que nous avons remplie de Notre Miséricorde pour les univers (*ilā al-arḍi al-latī bāraknā fīhā li-l-ʿālamīn*) (La terre sainte). » Par cette déclaration, la promesse faite à Abraham d'une descendance plus nombreuse que les étoiles du ciel et les grains de sable de la mer est en même temps confirmée et élargie.

139 Cette pensée correspond au principe fondamental selon lequel la Vérité, qui, par essence, est divine, est nécessairement une et universelle, ce qui signifie que l'on doit pouvoir la contempler dans toutes les manifestations du créé, qu'elles soient d'ordre historique, théologique ou géographique. En d'autres termes, toute chose existante doit en principe conduire, à condition d'être considérée avec exactitude, respect et précision, à une vision du projet divin sur le monde, ainsi qu'à la certitude qu'il n'existe aucune dichotomie, si ténue soit-elle, entre évènements réels et histoire sacrée. C'est ainsi que, selon le Coran, toute l'histoire de la terre et des hommes tend depuis son origine vers l'aboutissement que constitue la Résurrection générale[79]. Il n'y a donc aucune distance entre le réel et le vrai à condition que l'on soit en mesure de les appréhender avec justesse. C'est à cette perception des choses qu'il se donne pour fonction de former l'esprit de ses lecteurs, en leur permettant de découvrir, au fil des réflexions et des efforts répétés, qu'il n'est qu'une seule lecture possible de ses propres contenus : la « juste », qui doit renvoyer à des faits exacts et précis. Cet enseignement est ancré dans la certitude que le réel dans toute son étendue est à la fois authentique (au sens où il ne trompe pas) et vrai (au sens où il conduit à Dieu) et que seuls les troubles et les faiblesses de l'esprit humain empêchent de saisir dans toute leur clarté l'infinité des leçons qu'il recèle. C'est en ce sens qu'il faut entendre, semble-t-il, la déclaration selon laquelle le Coran se distingue par sa clarté (*bayān*).

140 Si, dans cette perspective, la dimension à la fois universelle et transcendante des événements emblématiques rapportés dans les récits sacrés l'emporte sur leur pure historicité, il n'en reste pas moins que l'approche de cette dernière ne doit être en aucun cas entachée d'erreur, d'approximation, ou, pire encore, de subjectivité, ce qui implique que les données qu'ils contiennent puissent être rigoureusement vérifiées.

141 Une partie essentielle de la puissance rhétorique du Coran réside dans cette démarche, qui, tout en s'adossant solidement à l'essentiel des données bibliques, les situe, selon une perspective comparable sur plusieurs points à celle d'Eusèbe, dans le temps et dans l'espace qui sont censés leur correspondre. Il élabore ensuite sa lecture des récits de l'Écriture, en partant de ce socle, qui doit en principe concorder totalement avec les connaissances linguistiques et culturelles ainsi qu'avec les observations de terrain les plus pointilleuses qui soient. Pour Sodome par exemple, en plus du souci d'authenticité dont témoigne l'utilisation du mot *sigˇgˇīl*, il semble s'être appuyé sur l'existence, à proximité d'un volcan, d'un sol argileux cultivé à son époque, pour développer deux thèmes essentiels de sa vision théologique : le châtiment de la pluie de pierres métaphoriquement porteuses des sceaux d'une condamnation céleste, et le retour de la vie végétale, image de la résurrection, sur le terrain de cette cité emblématique.

142 Une telle méthode aboutit en principe à un double résultat en faveur de la foi : montrer la véridicité des récits sacrés qui implique celle des interventions divines dans le monde et prouver que le Coran est bien porteur des clés de lecture de l'Écriture, y compris celles qui reposent sous la terre que « les hommes foulent matin et soir ». Enfin, cette situation rappelle que pour ce faire ils doivent aussi s'exercer à explorer les profondeurs du texte sacré qu'ils récitent matin et soir.

143 On peut conclure ici que du point de vue de l'exposé des contenus dans le cadre de leur vraisemblance par rapport au contexte historique du pays de Canaan et à l'emplacement de Sodome connu par la tradition, seuls éléments actuellement à notre portée, le défi de l'inimitabilité, au sens de perfection dans l'exactitude des « signes » (*āyāt,* au sens d'indices), a été pleinement relevé par le Coran.

144 Il reste, bien entendu, à ceux qui le souhaiteraient, la possibilité de vérifier jusqu'au bout les indications qui nécessitent une étude de terrain approfondie.

Bibliographie

Badawi, *ʿAbdurraḥmân, Histoire de la philosophie en islam, I, Les philosophes théologiens*, Paris, Vrin, 1972.

Barc, Bernard, *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique*, Histoire du texte biblique 5, Lausanne, Éditions du Zèbre, 2000.

Bauzou, Thomas, « La Praetensio de Bostra à Dumata (El-Jowf) », Syria, tome 73, fascicule 1-4, 1996, p. 23-35.

Bucaille, Maurice, *La Bible, le Coran et la science. Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Seghers, 1976.

Chatelain, Louis, « Théories d'auteurs anciens sur les tremblements de terre », in *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 29, 1909, p. 87-101.

Cuypers, Michel, « La question de l'abrogation dans son contexte rhétorique. (Une analyse des versets 2, 87-121) », *Le Coran nouvelles approches*, sous la direction de Mehdi Azaiez, avec la collaboration de Sabrina Mervin, coll. CNRS philosophie, Paris, CNRS éditions, 2013, p. 307-328.

Cuypers, Michel et Gobillot, Geneviève, « L'Enfer ne gardera que les non-musulmans », dans *Idées reçues sur le Coran, entre tradition islamique et lecture moderne*, Paris, Idées reçues, 2014, p. 113-122.

Fischer, Moshe, Isaac, Benjamin and Roll, Israel, *Roman Roads in Judaea, II. The Jaffa-Jerusalem Roads*, Oxford, 1996.

Ginzberg, Louis, *Les légendes des juifs 2*, Abraham, Jacob, Patrimoines judaïsme, Paris, Le Cerf, 1998.

Gobillot, Geneviève, « L'abrogation (*nāsiḫ* et *mansūḫ*) dans le Coran à la lumière d'une lecture interculturelle et intertextuelle » dans *Al-Mawāqif, numéro spécial, actes du premier colloque international sur* « Le phénomène religieux, nouvelles lectures des sciences sociales et humaines », Mascara les 14-15 et 16 avril 2008, Mascara, Publication du Centre Universitaire Mustapha Stanbouli, p. 6-19.

Gobillot, Geneviève, « Le Coran, guide de lecture de la Bible et des textes apocryphe, in : *Controverse sur la Bible*, Pardès, Études et culture juive, éd. In Press, 2011, p. 131-154.

Gobillot, Geneviève, « Des textes pseudo clémentins à la mystique juive des premiers siècles et du Sinaï à Maʾrib. Quelques coïncidences entre contexte culturel et localisation géographique dans le Coran *», The Coming of the Comforter : When, Where, and to Whom ? Studies on the Rise of Islam and Various Other Topics in Memory of John Wansbrough*, éd. Segovia, Carlos A. and Lourié, Basil, NJ, Gorgias press, 2012, p. 3-89.

Gobillot, Geneviève, « Coran et Torah, les fondements de l'intertextualité *», Histoire des relations entre juifs et musulmans des origines à nos jours*, Paris, Albin Michel, 2013, p. 611-622.

Gobillot, Geneviève, « De l'Armoire Arsenal (traductions de Pierre le Vénérable, 1092-1122) à la Cribratio Alcorani : au sujet de quelques notions fondamentales de la théologie coranique », *Nicolas de Cues et l'Islam*, sous la direction de Pasqua, Hervé, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2013, p. 104-147.

Gobillot, Geneviève, « L'abrogation selon le Coran à la lumière des Homélies pseudo-clémentines », *Le Coran nouvelles approches*, sous la direction de Mehdi Azaiez, avec la collaboration de Sabrina Mervin, CNRS éditions, coll. CNRS philosophie, 2013, p. 207-240.

Gobillot, Geneviève, « La singulière clairvoyance de Nicolas de Cues à l'égard du Coran », *Nicolas de Cues et l'Islam*, sous la direction de Pasqua, Hervé, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain-Paris, Éditions Peeters, 2013, p. 35-87.

Gobillot, Geneviève, « L'éthique des Ikhwân al-Safâʾ dans son rapport au Coran », *Islam, identité et altérité*, Hommage à Guy Monnot, o.p., sous la direction de Amir-Moezzi, Mohammad Ali, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses, 165, Brepols, 2013, p. 197-245.

Gobillot, Geneviève, « Exemple de références bibliques dans le Coran : Les héritiers de la terre », p. 21-44, livre numérique : *Bible et Coran*, Le monde de la Bible multimédia, Bayard, www.mondedelabible.com/2014/07/Bible et Coran.

Gobillot, Geneviève, « Mose vor einem dreifachen Rätsel – Drei Lesarten von Koran 18, 60-82 (Les trois niveaux de lecture de la triple énigme présentée à Moïse 18, 66-8), *Inârah 7, Die Entstehung einer Weltreligion III*, éd. Gros, Markus, Ohlig, Karl-Heinz, Schiler, Verlag Hans, Berlin/Tübingen, 2014, p. 447-477.

Gordon, Cyrus H., « Aramaïc Incantation Bowls », *Orientalia*, 10, 1941, p. 349-350.

Grimme, Hubert, « Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Koran », in *Zeitschrift für Assyriologie*, 26, 1912, p. 158-168.

Hamidović, David, « La vision de Gabrie », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 89, 2, 2009, p. 147-168.

Jastrow, Marcus, *A Dictionary of the Targumim*, London, Luzac, 1903.

Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary of the Qurʾān, Texts and Studies on the Qurʾān*, éd. Böwering, Gerhard, McAuliffe, Jane Dammen, Volume 3, Leiden-Boston, 2007 (1re éd. 1937), p. 164-165.

Neev, David et Emery, Kenneth Orris, *The Destruction of Sodom, Gommorah, and Jericho, Géological, Climatological and Archaeological Background*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Patlagean, Evelyne, *Pauvreté économique et pauvreté morale à Byzance, 4e-7e siècles*, Berlin, Walter de Gruyter, 1977.

Robin, Christian, « Ḥimyar et Israël », *Comptes-rendus des séances de l'année – Académie des inscriptions et belles-lettres*, 148, 2, 2004, p. 831-908.

Roll, Israel, « The Roads in Roman-Byzantine Palaestina and Arabia », *The Madaba Map Centenary*, Jerusalem, 1999, p. 109-113.

Roman, André, « Remarques générales sur la phonologie de l'arabe classique », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 15-16, 1973, p. 291-300.

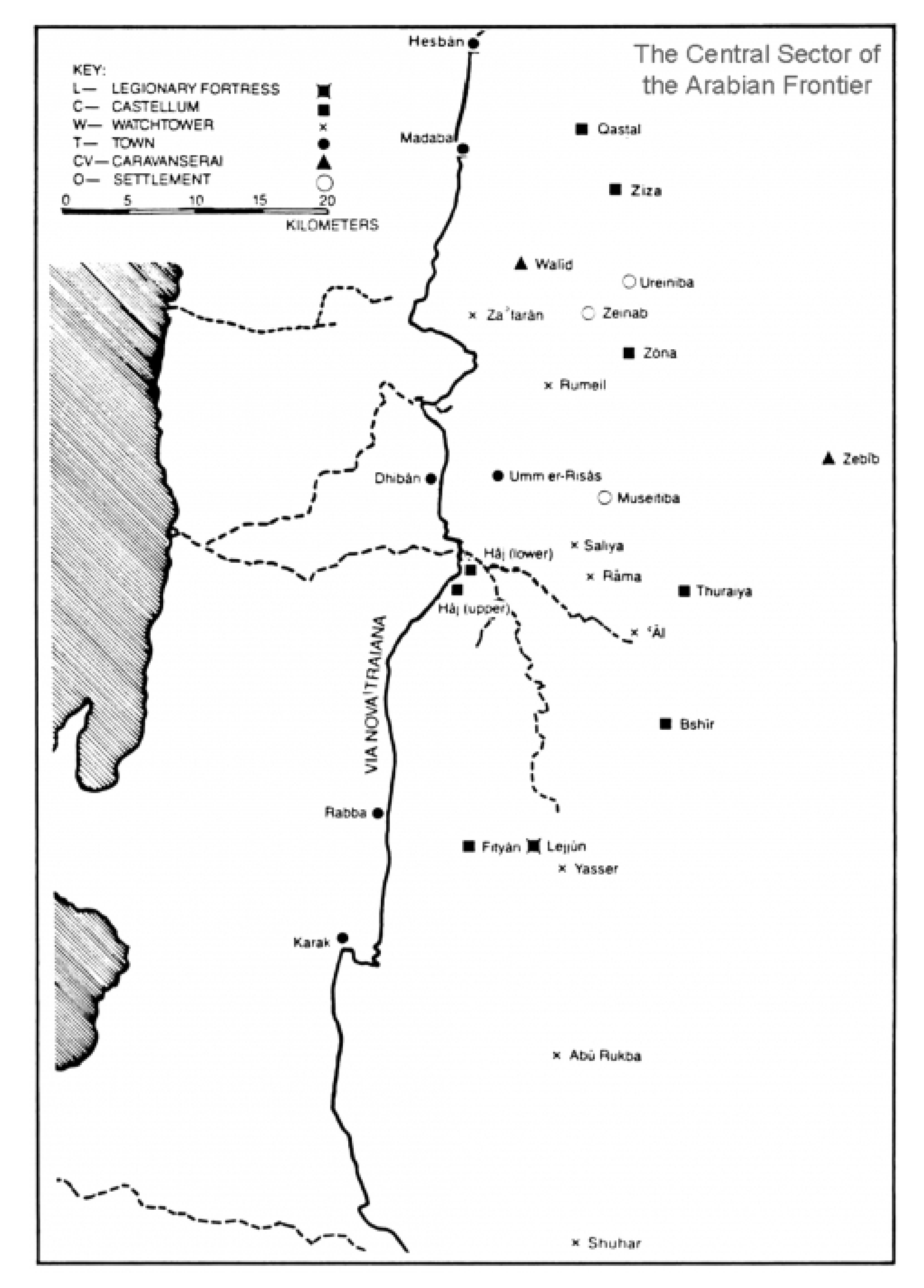
Sophrone, « Weihnachtspredigt des Sophronos », éd. Usener, Hermann, *Reinisches Museum für Philologie*, n.s., 41, 1886, p. 500-515.

Toelle, Heidi, *Le Coran revisité, le feu, l'eau, l'air et la terre*, Damas, Institut Français de Damas, 1999.

Tolan, John, « Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes. Étude comparée des auteurs chrétiens de Syrie et d'Espagne » in : *Cahiers de civilisation médiévale*, 44e année, 176, octobre-décembre 2001, p. 349-367.

Annexe

La Via Nova Traiana



Route des caravanes et route des rois : de la mer morte à Aqaba



Notes

1 On trouve cette appellation en (21, 74) : « Nous avons donné à Loth la Sagesse et la science. Nous l'avons sauvé de la cité qui se livrait aux turpitudes », mais aussi en (25, 40), en (29, 31), ainsi qu'en (36, 13). Les autres cités détruites par Dieu portent le nom de *qarya*, mais sans l'article défini *al*. Il s'agit, par exemple en (7, 163), d'une cité établie au bord de la mer dont les habitants étaient pervers et en (22, 45) ; (26, 208) ; (28, 58) ; (34, 34), d'autres cités dans des situations analogues.

2 En (25, 74) et en (36, 20).

3 Nous avons défini les différents aspects de cette approche dans plusieurs publications, entre autres : Gobillot, « L'abrogation selon le Coran». Elle s'appuie – en sus des déclarations coraniques comme celles figurant en (11, 13) : « Dis : apportez donc dix sourates semblables à celle-ci qui auraient été forgées (par vous) » et en (41, 41) : « Ceux-là ont rejeté le Rappel, quand il leur est parvenu. C'est pourtant un Livre d'un prix inestimable. » – sur de nombreuses constatations qui permettent de voir que le Coran a été composé dans une langue en quelque sorte « codée » correspondant sur plusieurs points à la « langue du sanctuaire » mise en évidence pour la Torah par B. Barc dans son ouvrage *Les arpenteurs du temps*. Les principes de ce mode de composition vont de pair avec l'idée selon laquelle la perfection réside dans le fait qu'elle permet d'accéder au sens voulu en excluant tout risque de surinterprétation, de sous-interprétation, et même d'interprétation tout court, puisqu'il s'agit d'une lecture dont la seule ligne directrice est de découvrir la solution qui permet de concilier la totalité des exigences liées aux diverses informations données par le texte pour chaque sujet abordé. Le principe qui s'impose dans ce cas veut que le corpus ne contienne rien de contradictoire, d'inutile ni de superflu, disposition qui implique elle-même le respect de plusieurs règles, dont les plus importantes sont : au niveau de la langue, absence totale de synonymie absolue, raison d'être du moindre détail d'ordre terminologique, grammatical et même orthographique, choix raisonné de chaque terme dont le sens se dégage parfois de l'ensemble de ses occurrences dans tout le texte, mais aussi de son contexte proche, recours automatique à l'analogie verbale lorsqu'un mot n'apparaît que deux fois dans tout le corpus et usage courant de la polysémie. Au niveau du style, mise en œuvre de la *brevitas,* visant à donner le plus grand nombre d'informations dans le plus petit volume possible et, de ce fait, utilisation soutenue de la symbolique, de la métaphore, de l'induction, de l'allusion et de la suggestion, ainsi que de la bisémie de phrases entières ; au niveau du sens : absence totale de contradiction, de toute redondance superflue et d'opposition à une vérité avérée, quel que soit le domaine concerné ; enfin relations étroites avec un grand nombre d'Écritures antérieures, aussi bien au niveau du contenu des récits que des détails de terminologie, surtout lorsqu'il s'agit de langues sémitiques comme l'hébreu et le syriaque. Notre méthodologie ayant pris corps progressivement au cours de travaux successifs dont les résultats se complètent mutuellement, il s'est avéré nécessaire d'en mentionner ici un certain nombre. Il n'était en effet pas possible d'en rappeler tous les résultats, même sous forme résumée. C'est pourquoi nous nous excusons d'avance auprès des lecteurs pour cette abondance inévitable d'auto citations.

4 Tous ne sont cependant pas concernés, puisque le Coran dénonce des falsifications portant sur certains passages, comme, par exemple en (1 *Rois* 11, 4), l'affirmation que Salomon aurait sacrifié, pour plaire à ses femmes, à d'autres divinités que Yahvé : voir Gobillot, « Des textes pseudo clémentins à la mystique juive », p. 12-15. Il en est de même pour la déclaration figurant en nombres 31, 1-20, selon laquelle Moïse aurait détruit de fond en comble la cité de Madian et tué la plupart de ses habitants : voir Gobillot, « La singulière clairvoyance de Nicolas de Cues », p. 63-67.

5 Qui lui-même s'est fait l'écho, dans ses ouvrages, comme par exemple *La Bible, le Coran et la science,* d'une tendance « scientiste » ou « concordiste » ayant débuté vers la fin du XIXe siècle, selon laquelle le Coran contiendrait le fin mot de toutes les découvertes scientifiques modernes. Elle a encore de nos jours de très nombreux adeptes. Pour plus de précisions sur ce sujet voir : Cuypers et Gobillot, « Le Coran contient toutes les connaissances ». Nous avons, de plus, montré dans notre article *« Coran et histoire »* que la pensée du Coran sur tout ce qui concerne les sciences exactes s'inscrit à l'opposé des théories qui lui attribuent l'annonce de découvertes appelées à être dépassées à plus ou moins long terme. Il en va tout autrement pour la connaissance des évènements passés, et en particulier pour la science historique.

6 Argument repris sous une forme un peu différente au verset (6, 11) : « Dis : parcourez la terre ; voyez quelle a été la fin des calomniateurs. »

7 La même expression est employée à propos des Ṯamūd au verset (54, 33).

8 Il apparaît sept fois dans ces énumérations, aux versets (11, 89) ; (26, 160) ; (38, 13) ; (50, 13) et (54, 33). Il faut ajouter à cela les versets (7, 79) et (29, 31).

9 Il agit ainsi à la manière d'un targum, toutes proportions gardées. Nous en avons exposé les mécanismes dans plusieurs publications, depuis une quinzaine d'années, en particulier : Gobillot, « L'abrogation (*nāsiḫ* et *mansūḫ*) dans le Coran », « Le Coran, guide de lecture de la Bible », *« Coran et Torah ».* Cette démarche a été corroborée par plusieurs travaux de Michel Cuypers sur l'analyse rhétorique. Voir par exemple à ce propos son article « La question de l'abrogation ».

10 Aucun de ces deux termes ne figure dans le Coran. On y trouve néanmoins la notion de « décret divin » *(qadr)* (97, 1 à 3).

11 Ces théologiens disaient que Dieu s'est prescrit à lui-même de nombreuses initiatives en faveur des humains et qu'il n'y changerait jamais rien en raison de sa bonté, de sa justice et du fait qu'il s'est auto-défini dans Sa révélation comme fidèle à Sa parole (voir à ce sujet Badawi, *Histoire de la philosophie en islam,* p. 27-29). Leurs adversaires, « adeptes de la Sunna », estimaient qu'une telle conception des choses limitait la liberté absolue de Dieu, donc sa Toute-Puissance, et affirmaient que, s'il le voulait, il pourrait toujours changer les règles qu'il avait lui-même établies. Il pourrait donc aller jusqu'à envoyer les injustes au Paradis et les justes en Enfer. Voir par exemple à ce sujet l'opinion d'al-Ašʿarī, rapportée par Badawi, *ibid.,* p. 297-298.

12 Voir également à ce sujet les versets (30, 33) ; (36, 23) ; (39, 8) ; (39, 49).

13 Référence au verset (57, 25) qui a donné son nom à la sourate 57 (*Le Fer*) : « Nous avons fait descendre le fer qui contient pour les hommes un mal terrible *(baʾs šadīd)* et des utilités nombreuses *(manāfiʿ)* afin que Dieu, dans son mystère, connaisse celui qui le secourt, lui et ses messagers. » Afin de voir qui sera le meilleur serviteur de Dieu, il est demandé aux hommes de choisir l'usage qu'ils feront du fer : des objets utiles ou une force destructrice qui permet, à travers une relation d'analogie verbale, de comprendre qu'il s'agit des armes. La réponse est donc donnée par le texte coranique lui-même, qui associe l'usage des armes à la violence aveugle des pillards du Temple de Jérusalem, mentionnés au verset (17, 5). En revanche, celui qui utilise le fer au service de Dieu le travaille pour produire des choses utiles et s'abstient de la fabrication des armes, comme l'avait vu Isaïe : « Dans ces jours se lèveront la justice et la plénitude de la paix, et ils briseront leurs glaives, pour les convertir en charrues, et leurs lances, pour en faire des faux, et une nation ne prendra plus le glaive contre une autre nation, elles n'apprendront plus à faire la guerre. » (*Is.*, 2, 4) et comme le confirme le verset (57, 13) qui rappelle que le Paradis est réservé à ceux qui auront recherché ici-bas la paix et la miséricorde : « Une forte muraille percée d'une porte sera dressée entre eux, à l'intérieur (au Paradis) se trouve la miséricorde, tandis qu'à l'extérieur et en face se trouve le châtiment. »

14 Il s'agissait de l'idée que « Dieu punissait ainsi les mauvais chrétiens et testait les bons ». Cette opinion a été exprimée, entre autres par Sophrone, patriarche melkite de Jérusalem, dès 634. Il dit, entre autres que « Dieu, fâché avec les siens, les punit en leur envoyant des barbares sans loi » et ajoute : « Si nous nous repentons, nous aurons bientôt la satisfaction de voir la défaite et la mort de nos ennemis sarrasins qui, n'étant que l'ultime manifestation d'une vengeance divine bien régulière contre le Peuple élu, devraient logiquement disparaître comme les envahisseurs précédents » : Sophrone, « Weihnachtspredigt des Sophronos », p. 500-515, cité par Tolan, « Réactions chrétiennes aux conquêtes musulmanes », p. 351.

15 Voir par exemple à ce sujet Chatelain, « Théories d'auteurs anciens », p. 88 : « Des événements d'ordre purement naturel, tels que la chute d'aérolites ou de *lapilli,* sont mentionnés par les historiens comme s'il s'agissait de faits invraisemblables et surnaturels. Ils appelaient des offrandes et des cérémonies. »

16 *Deutéronome* 8, 5-6 : « (5) Comprends donc que Yahvé ton Dieu te corrigeait comme un père corrige son enfant, (6) et garde les commandements de Yahvé ton Dieu pour marcher dans ses voies et pour le craindre. »

17 À l’exception des *aṣḥāb al-Ayka* qui, selon le Coran, ont disparu alors que leurs logis sont restés sur place (11, 94-95) : « Le cri saisit ceux qui avaient été injustes au matin dans leurs habitations alors qu’ils étaient encore couchés. Ce fut comme s’ils n’y (dans leurs habitations) avaient jamais habité. » Voir aussi le verset (7, 91).

18 Le Coran laisse cependant entendre que cette situation est susceptible de changer plus vite que les humains ne le pensent, comme l’indiquent les versets (27, 72-73) : « Dis : Il se peut que ce dont vous voulez hâter la venue soit déjà en partie sur vos talons. Ton Seigneur est plein de bonté envers les hommes, mais la plupart d’entre eux ne sont pas reconnaissants. »

19 Comme dans le cas de la chamelle des Ṯamūd (17, 59).

20 Il s’agit seulement de velléités, car Dieu a décrété qu’il déjouerait toujours ces projets criminels visant ses messagers et ses envoyés : (6, 34) « Nul ne change rien aux engagements bienveillants de Dieu (*Lā mubaddila li-kalimāti-l-Lāhi*). Des messagers avant toi ont été persécutés jusqu’au moment où nous les avons secourus. Une partie des annonces des messagers t’est déjà parvenue », comme le montre l’exemple des conjurés Ṯamūd (27, 48-51).

21 Aussi appelés du nom de Hegra, ville située au nord de Médine, sur la route de la Syrie, aujourd’hui Madāʾin Ṣāliḥ. Voir Toelle, *Le Coran revisité,* p. 161, note 18.

22 Voir aussi les versets 15, 78 ; 26, 176 et 50, 14.

23 Pour ce qui est des hôtes de l’Enfer voir Michel Cuypers et Geneviève Gobillot, « L’Enfer ne gardera que les non-musulmans », p. 107-111.

24 C’est le cas de Madian, désignée par l’expression *hāḏihi al-qarya* aux versets (2, 58), que le Coran présente ainsi comme innocente de ce qui lui est reproché dans le *Livre des Nombres*, 31, 16.

25 Certains orientalistes ont conclu de versets de ce genre que le message du Coran ne s’adresse qu’aux Arabes, s’opposant à ceux qui déclarent, avec l’ensemble des théologiens musulmans, que sa mission concerne l’humanité entière. En réalité la question est plus complexe que cela dans le Coran. En tant que *rasūl*, le Messager coranique s’adresse à toute l’humanité, comme le prouvent ses nombreuses harangues à l’attention des représentants de toutes les communautés : juifs, chrétiens, manichéens, gnostiques, et bien d’autres encore. Mais en tant qu’envoyé *(mursal)*, il a une mission à remplir spécifiquement auprès des Arabes.

26 Voir, entre autres, Robin, « Ḥimyar et Israël », p. 833.

27 Hamidović, « La vision de Gabriel ».

28 Cette incantation a été traduite par Gordon, « Aramaïc Incantation Bowls », p. 349-350 : « Par le nom de Gabriel et Michel. Vous êtes deux anges que YHWH des armées envoya pour détruire Sodome et Gomorrhe », cité par Hamidović, « La vision de Gabriel », p. 157, note 73.

29 On retrouve aussi cette information dans des commentaires rabbiniques. Voir Ginzberg, *Les légendes des juifs 2*, p. 57 : « L’ange Michael saisit la main de Loth (…) tandis que l’ange Gabriel toucha du petit doigt le roc sur lequel les cités pècheresses étaient construites et les renversa. » Sa note 179, p. 205 renvoie pour ce récit à *Tanhuma Bereshit* I, 93 et 99, et à *Bereshit Rabba* 50, 2 et 11 et 51, 4.

30 « Si, dans une maison ou dans une ville, on refuse de vous accueillir ou de vous écouter, partez de là et secouez la poussière de vos pieds. Je vous le déclare, c’est la vérité : au Jour du Jugement le châtiment sera moins dur pour les habitants de Sodome et Gomorrhe que pour les habitants de cette ville-là. » (Mt. 10, 14-15) ; « Et toi, Capharnaüm, crois-tu que tu t’élèveras jusqu’au ciel ? Tu seras abaissée jusqu’au monde des morts. Car si les miracles qui ont été accomplis chez toi l’avaient été à Sodome, cette ville existerait encore aujourd’hui. C’est pourquoi, je vous le déclare, au jour du Jugement la punition sera moins dure pour Sodome que pour toi. » (Mt. 11: 23-24) et surtout : « Ce sera comme du temps de Loth : les gens mangeaient et buvaient, achetaient et vendaient, plantaient et bâtissaient ; mais le jour où Loth quitta Sodome, du feu et du soufre se mirent à pleuvoir du ciel et les firent tous périr. Il se passera la même chose le jour où le Fils de l’homme doit apparaître », (Luc 17 : 28-30).

31 Hamidović pense en effet qu’elle pourrait provenir d’une « communauté juive se percevant comme exilée de Judée et de Jérusalem et se définissant par des croyances apocalyptiques aux accents mystiques proches des *Heikhalot* collectant des traditions sur la *Merkavah* », « La vision de Gabriel », p. 162.

32 Le Coran contient de nombreux exemples de ces changements de nom, lorsque la réalité dont on parle a subi une ou plusieurs modifications. C’est par exemple le cas de l’arche de Noé qui porte le nom de *fulk* (felouque ou barque) durant sa construction et devient arche (*safīna*) lorsqu’elle est mise à l’eau : voir à ce sujet Gobillot, « Mose vor einem dreifachen Rätsel – Drei Lesarten von Koran 18, 60-82 », p. 470. Sodome porte également le nom de *madīna* au verset 25, 67 : « Les gens de la ville *(madīna)* vinrent en quête de nouvelles (68). Loth leur dit : “Ceux-ci sont mes hôtes, ne les déshonorez pas”. » Il s’agit en effet d’un épisode au cours duquel cette ville, à l’apogée de sa puissance, se livre à des actes abominables et refusent d’écouter leur envoyé.

33 Cette inversion porte sur la provenance de l’homme qui court. Celui de « la ville » de Sodome « vient en courant des extrémités de la ville ». Celui de la ville égyptienne est « un habitant des extrémités de la ville qui arrive en courant ».

34 (36, 26-27) : « On lui dit : Entre au Paradis ! Il dit : « Hélas, si mon peuple savait comment mon Seigneur m'a pardonné et m'a placé au nombre de ceux qui sont honorés ! »

35 La majorité des commentateurs de la Torah ont supposé qu'il s'agissait du moment même du lever du soleil. Cette lecture a posé un certain nombre de problèmes relativement à la situation de Tsoar qui, dans ce cas, n'aurait pas pu se trouver à plus de cinq ou six kilomètres de Sodome.

36 Voir à ce sujet Gobillot, « Mose vor einem dreifachen Rätsel –Drei Lesarten von Koran », p. 469. Cette définition peut en même temps représenter sur la terre Tsoar qui, n'ayant pas été détruite, était restée une sorte de Paradis terrestre, selon la définition donnée par la Bible en *Genèse* 13, 10.

37 Ce qui est aussi le cas pour les Ṯamūd, qui ont été anéantis de nuit (7, 78) : le cataclysme (ayant la forme d'un éclair éblouissant meurtrier=*rag ̌fa*) fondit sur eux *(aẖaḏathum)* de sorte qu'au matin ils gisaient dans leur maison (*fa-aṣbaḥū fī dārihim g ̌āṯimīn*) en raison du serment qu'ils avaient fait de tuer leur envoyé à la faveur de l'obscurité afin de pouvoir dire ensuite qu'ils n'avaient « rien vu » de ce qui s'était passé (27, 50). Dieu, qui les a « pris au mot » conclut (41, 17-18) : « Quant aux Ṯamūd, nous les avons dirigés, mais ils ont préféré l'aveuglement (*al-ʿamā*) à la direction. La foudre du châtiment qui éblouit (*sāʾiqatu al-ʿaḏābi al-hūnī*) les a saisis en raison de ce qu'ils avaient acquis. »

38 Comme étaient susceptibles de le penser à l'époque certains adeptes des explications « scientifiques » influencés par des raisonnements comme celui d'Aristote qui note, dans sa *Météorologie* II, VII, que « les tremblements de terre se produisent surtout la nuit », Chatelain, « Théories d'auteurs anciens », p. 89-90.

39 Cette caractéristique est l'un des signes distinctifs des grands châtiments divins, que le Coran distingue de façon très claire des catastrophes naturelles qui correspondent à des cataclysmes spontanés inévitables au cours desquels périssent des innocents. Il conseille dans ce cas, de trouver une consolation dans le fait de se dire qu'il s'agit d'évènements inhérents à la nature de l'univers, auxquels nul ne peut rien changer (57, 22-23) : « Nulle calamité (*muṣība*) n'atteint la terre (*arḍ*) ni vous-mêmes sans que (cela ne soit consigné) dans un Écrit avant même que Nous ne l'ayons créée (la terre). Voilà qui est facile pour Dieu. (23) Il en est ainsi afin que vous ne soyez pas désespérés en perdant ce qui vous échappe et que vous n'exultiez pas de ce qui vous a été donné. » Il insiste sur le fait que leur nature inéluctable, qui les fait appréhender comme prédestinées, contient tout de même une grâce destinée aux humains par le fait qu'une telle situation a pour premier avantage de leur permettre d'échapper au désespoir qui les envahirait s'ils pouvaient se figurer que le moindre de ces malheurs aurait pu être évité. De même, la vision des catastrophes naturelles et des épidémies permet aux hommes de se détacher des biens de ce monde de leur vivant par la prise de conscience du caractère éphémère de tout ce dont ils jouissent ici-bas : « Afin que vous ne soyez pas désespéré en perdant ce qui vous échappe. » Se dire qu'ils sont écrits apporte de ce point de vue une certaine consolation. De plus, le fait que ces accidents puissent survenir à tout moment sans aucune raison, et le plus souvent sans aucun signe avant-coureur, a pour conséquence que l'homme ne se repose jamais sur la certitude de ce qu'il a reçu et reste constamment en état d'éveil mental et spirituel, en raison de la crainte qu'il éprouve face à cet inconnu. Le caractère inévitable des malheurs qui peuvent s'abattre sur lui présente ainsi l'avantage de ne jamais le laisser démuni du ressort psychologique qui lui permet de conserver un certain détachement de ses possessions: « Que vous n'exultiez pas de ce qui vous a été donné ». Le caractère « éducatif » de ces situations apparaît dans le verset (2, 214) où elles sont situées sur le même plan que les préjudices, bien que ceux qui les subissent ne soient pas particulièrement visés : « Pensez-vous entrer au Paradis alors que vous n'avez pas été éprouvés comme l'ont été ceux qui ont vécu avant vous, par les préjudices des hommes, ceux de la nature ainsi que les tremblements de terre (*massathum al-baʾsāʾu wa-l-ḍarrāʾu wa-zulzilū*) ? Le messager et ceux qui croient avec lui diront alors « Quand donc viendra la victoire de Dieu ? La victoire de Dieu n'est-elle pas proche ?» L'utilisation de la racine *zalzala* pour désigner le tremblement de terre de l'Heure (22, 1 et 99, 1) indique que ce dernier n'est pas de la même nature que celui des grands châtiments. Ce ne sera pas, en effet, un châtiment en soi, puisque tous les hommes, justes et injustes, en seront affectés.

40 Pour ce qui est de la conception coranique de la mort et de la Résurrection de Jésus, nous ne pouvons pas en reprendre ici la démonstration. C'est pourquoi nous renvoyons aux articles suivants : Gobillot, *« La singulière clairvoyance », « De l'Armoire Arsenal »* et *« L'éthique des Ikhwân al-Safâ'»*.

41 Voir les versets (51, 44) et (11, 94).

42 Ses fréquences audibles commencent à environ 20 hertz. Selon les scientifiques, cette hausse rapide serait due à une montée en pression dans les fractures à l'intérieur de l'édifice volcanique.

43 *Nombres* 16, 32. Le cri poussé par Jésus selon Matthieu entre dans le même ordre symbolique.

44 Toelle, *Le Coran revisité,* p. 181.

45 Toelle rappelle que « le terme employé était celui-là même qu'on utilisait pour la ferrade des bêtes », *ibid.,* p. 181.

46 On trouve un autre exemple de ce mode d'écriture à propos des mots qui désignent le métal utilisé pour couler le veau fabriqué par les hébreux en l'absence de Moïse lors de la remise des tables de la Loi. Lorsque c'est Dieu qui s'exprime, il est question de *ḥulīyy* : colifichets sans valeur (v. 7, 148), tandis que les hébreux parlent de *zīna,* parures précieuses (10, 78 et 20, 87) chacun de

ces termes rendant compte de la vision qu'en a le locuteur qui l'utilise alors qu'il s'agit des mêmes bijoux d'or et d'argent.

47 Les deux premiers versets se rapportent à Sodome, le troisième au récit de l'éléphant. Il va de soi qu'il s'agit selon le Coran de deux modes de destruction différents, bien que le matériau concerné soit le même dans les deux cas.

48 Il s'agit de l'hypothèse selon laquelle *sigˇgˇīl* serait une composition de *sagˇgˇ* (pierre) et (*gˇīl*) argile. Voir *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân,* p. 164-165. Dans ce cas l'expression *ḥigˇāra min sigˇgˇīl* comporterait deux fois le sens de « pierre », ce qui est exclu.

49 Il s'agit de la deuxième forme du verbe : s.gˇ.gˇ.l.

50 *Tafsīr al-Bayḍawi*, commentaire du verset (105, 4)

51 Dans ce cas, le mot indéterminé « *un sigˇgˇîn* » est placé en symétrique d'un lieu déterminé : *ʿIlliyūn* (versets 83, 18-21) : « L'écrit des purs est en ʿIlliyūn. Comment pourrais-tu comprendre ce qu'est *l'ʿIlliyūn* ? C'est un écrit gravé. Les rapprochés (*muqarrabûn*) le contemplent. » Dans le premier cas il s'agit d'un texte gravé sur de la boue, dans l'autre d'un texte gravé au plus haut du ciel, de façon immatérielle, comme les tablettes célestes.

52 Voir aussi targum *Is* 10, 6, in Jastrow, *A Dictionary of the Targumim*, p. 982.

53 Que Jeffery rappelle à ce sujet l'hypothèse de Grimme, « Über einige Klassen südarabischer », p. 163, qui a pensé qu'il s'agissait de la matière sur laquelle les textes étaient écrits et qui s'est référé pour le prouver à une racine éthiopienne qui signifie tablette d'argile, « *The Foreign Vocabulary »*, p. 165.

54 Par opposition à l'écrit des purs (*abrār),* situé dans le *ʿIlliyūn*, qui désigne le lieu le plus élevé du ciel.

55 On mentionnera par exemple à ce propos la représentation d'Anubis dans la sourate 18, verset 18. Voir Gobillot, « Coran et histoire », p. 173-175.

56 Voir pour les règles phonétiques régissant ces questions l'article de Roman, « Remarques générales sur la phonologie », p 292, note 3, à propos de l'allongement de la voyelle précédant un hamza ; p. 293 où l'auteur montre que l'arabe est une langue sans hiatus, et p. 294 au sujet de la place centrale des voyelles. En deux mots, dans le cas qui nous intéresse, le « *nūn* » de *sigˇgˇīn* et le *hamza*, « consonne neutre » de Il ne pouvant pas cohabiter, l'amenuisement du premier s'impose et dans un second temps, ce même *hamza*, porteur de la voyelle « i » de Il est à son tour assimilé au « ī » long de *sigˇgˇīn*.

57 Le mot est attesté avec le sens de sceau ou cachet chez Horace, *Épîtres* I, 20, 3. Nous avons mis en évidence dans le texte coranique un certain nombre d'autres correspondances entre arabe et latin, bien qu'elles soient plus rares que les correspondances arabe/hébreu et arabe/syriaques. Jeffery confirme cette étymologie : *The Foreign Vocabulary,* p. 165.

58 Cette signification s'impose ici par analogie verbale avec plusieurs versets, entre autres (34, 44) : « Les livres que nous leur avions donné à étudier ; et les avertisseurs que nous leurs avions envoyés avant toi. »

59 (62, 5-7) : « Ceux qui étaient chargés de la Torah et qui ensuite ne s'en sont plus chargés ressemblent à l'âne chargé de livres *(asfāran, sifr* étant la transposition de l'hébreu *sefer*, terme utilisé dans les Écritures pour désigner des Livres sacrés, comme *sefer ha-Torah*, ou *sefer Bereshit* équivalent de *kutub* transposé en milieu hébraïsant, ce qui constitue un exemple de *realia).*

60 Voir par exemple le verset (7, 12).

61 Ce comportement est clairement décrit dans le Coran comme étant la pratique de la sodomie homosexuelle, ainsi que l'indiquent les versets (7, 80-81) : « (80) Souvenez-vous de Loth ! Il dit à son peuple : « Vous livrez-vous à cette abomination que nul, parmi les univers créés n'a commise avant vous ? (81) Vous vous approchez des hommes, de préférence aux femmes pour assouvir vos passions. Vous êtes un peuple pervers », et (29, 28-29) : « (28) (...) Vous commettez une abomination que personne, dans l'univers n'a commise avant vous. (29) Vous vous approchez des hommes et coupez les chemins, vous vous livrez dans vos assemblées à des actions abominables.»

62 Pour Madian, voir les passages (7, 84-85) et (29, 34). Pour al-Ayka, qui apparaît dans le Coran comme étant un groupe de Madianites, puisque Šuʿayb s'adresse aussi à eux dans les mêmes termes, voir : (26, 160), (38, 13) (11, 89) et (50, 13).

63 On peut mentionner à ce sujet l'exemple des Sabāʾ qui avaient voulu mettre de la distance entre leurs pèlerinages et ce faisant, entre les divers groupes religieux composant leur peuple, que Dieu a « complètement dispersés » pour en faire un exemple. Voir à ce propos Gobillot, « Des textes pseudo clémentins à la mystique juive des premiers siècles », p. 76-77.

64 Une telle situation est d'autant plus plausible que cette cité a été, selon le Coran, recouverte d'argile, cette qualité de terre étant, comme cela est connu depuis la plus haute antiquité, un remarquable facteur de fertilité. Lors des éruptions, des débris riches en minéraux – fer, magnésium, potassium, sodium, phosphore, sélénium et calcium – jaillissent et se répandent sur le sol. Peu à peu se produit un phénomène d'argilisation, par l'altération des particules en grains microscopiques. Ils deviennent alors une source de nourriture pour les plantes et les arbustes.

65 Voir les versets (54, 13-16).

66 Ce fonctionnement de tout le réseau des routes romaines de la province de Palestine est attesté entre le IVe et le VIIe siècle. Voir Fischer, Isaac and Roll, *Roman Roads in Judaea, II,* p. 294.

67 Bauzou, « La Praetensio », p. 23-24.

68 Voir à ce sujet : Roll, « The Roads in Roman-Byzantine Palaestina ».

69 Comme par exemple en *Genèse* 18 : 20-21 : « Et Yahvé dit : Le cri qui s'élève de Sodome et de Gomorrhe est bien fort et leur péché bien énorme. (21) Je veux descendre et voir si, selon le cri qui est venu jusqu'à moi, leur crime est arrivé au comble; et s'il n'en est pas ainsi, je le saurai », et en *Genèse* 19, 27-28 : Il [Abraham] jeta son regard sur Sodome, sur Gomorrhe et sur toute la plaine et voici qu'il vit la fumée monter du pays comme la fumée d'une fournaise. » On ajoutera à ces deux versets les suivants : *Genèse* 10, 19 ; 13, 10 ; 14, 2 ; 14, 8 ; 14, 10 ; 14, 11 ; 19, 24 ; *Deutéronome* 29, 23 ; 32, 32 ; *Isaïe*, 1, 9 ; 1, 10 ; 13, 19 ; *Jérémie* 23, 14 ; 49, 18 ; 50, 40 ; *Amos* 4, 11 ; *Sophonie* 2, 9. Une telle association se retrouve, de plus, un peu partout dans les traditions juives aussi bien que chrétiennes.

70 En raison du cri qui l'a précédée, en d'autres termes un *tremor* harmonique, comme pour la destruction de Sodome.

71 Tsoar aurait en effet été épargnée sur la sollicitation de Lot (*Genèse* 18, 21).

72 Hamidović, « La vision de Gabriel », p. 149.

73 Qui fait état de « la prospérité continûment ascendante de la Palestine Troisième jusqu'au VIe siècle explicable par l'activité et la sécurité dues au voisinage du *limes* ». Voir : Patlagean, *Pauvreté économique*, p. 309. On a en effet retrouvé une forte concentration de sites byzantins sur les sols fertiles de la région d'al-Karak.

74 *The Destruction of Sodom,* p. 133-134.

75 On peut légitimement se demander si le silence du Coran à propos de la ville de Tsoar fait partie de ce type d'abrogations. On sait en effet que sa localisation généralement reconnue, à l'emplacement de l'actuelle Safi, tout à fait au sud de la Mer Morte, a posé des problèmes insolubles aux rabbins qui, dès les premiers siècles de l'Antiquité tardive, situaient Sodome, tout comme semble le faire le Coran, non loin de la péninsule du Lisan. Selon Neev et Emeery : « Les savants juifs du IIIe siècle trouvaient des difficultés à interpréter le temps qu'il avait fallu à Loth pour se rendre d'une cité à l'autre [entre l'aube et le lever du soleil]. » *The Destruction of Sodom,* p. 134. Ils proposent à ce sujet une solution attestée par des papyrus datés de 132 apr. J.-C. selon lesquels Tsoar se trouvait tout près de deux autres localités : Mekhoza et Mazra'a, dans la baie de Mazraʿa sur la péninsule du Lisan, ce qui expliquerait le peu de temps qu'il aurait fallu pour y arriver en venant de Sodome. *Ibid.,* p. 133. Le fait est que la solution adoptée au verset (15, 65) évite d'entrer dans ce type de discussions, mais il n'est pas du tout certain que l'on puisse en déduire une motivation de cet ordre, rien n'infirmant le fait que le lieu « où il leur a été ordonné de se rendre » ait représenté Tsoar.

76 On peut voir, semble-t-il, dans ce souci d'universalisation de la « terre » une réponse à la question posée dans la note précédente. En effet, Tsoar n'est pas la seule cité, ni le seul lieu-dit dont le Coran occulte le nom. Nous venons de voir qu'il en est de même pour Sodome, Gomorrhe, et toutes les autres villes détruites. En réalité il en est ainsi pour tous les lieux de l'histoire biblique, sauf le Joudi, Babel, l'Égypte, le Mont Sinaï et Makka, situation dont les conséquences sont trop nombreuses et diverses pour être exposées ici. On peut simplement avancer l'idée que, dans la mesure où la terre sainte représente en quelque sorte un « condensé » de toute la terre, il n'est peut-être pas nécessaire, ni même bon, au regard de la pédagogie coranique, de lier trop fortement les événements dont elle présente l'exemple aux détails d'une toponymie qui pourraient faire obstacle, en raison d'automatismes d'ordre mental, à leur lecture « ouverte ».

77 Voir par exemple le verset (21, 71).

78 Voir Gobillot, « Exemple de références bibliques dans le Coran ».

79 Comme permet de le saisir la triple énigme présentée à Moïse par Hénoch dans la sourate 18. Voir à ce propos Gobillot, « Mose vor einem dreifachen Rätsel – Drei Lesarten von Koran 18, 60-82 », p. 475.

Table des illustrations

Pour citer cet article

Référence papier
Geneviève Gobillot, « Histoire et géographie sacrées dans le Coran », *MIDÉO*, 31 | 2016, 1-54.

Référence électronique
Geneviève Gobillot, « Histoire et géographie sacrées dans le Coran », *MIDÉO* [En ligne], 31 | 2015, mis en ligne le 14 avril 2016, consulté le 27 juin 2018. URL : http://journals.openedition.org/mideo/318

Auteur

Geneviève Gobillot
Geneviève Gobillot, professeure émérite d'Histoire de la pensée arabo-musulmane, Université de Lyon 3.

Droits d'auteur